¿CIENCIA DE ESTADO O GEO FILOSOFÍA?

{ martin ch. }

DEMOCRACIA RADICAL & ANARQUISMO

EN LA CRÍTICA DE DELEUZE / GUATTARI / FOUCAULT
A LA CONCEPCIÓN JURÍDICO-CONTRACTUAL MODERNA.

[martín ch.]

¿CIENCIA DE ESTADO O GEO-FILOSOFÍA?

La democracia radical y el anarquismo en la crítica de Deleuze, Guattari y Foucault a la concepción *jurídico-contractual* moderna

mei nn plus

Chicolino, Martín.
¿Ciencia de Estado o Geo-filosofía? La democracia radical & el anarquismo en la crítica de Deleuze, Guattari y Foucault a la concepción jurídico-contractual moderna | Chicolino, Martín – Buenos Aires: Ed. Colectiva Moi Non Plus, 2021.
127 pp. Bajo Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial-CompartirIgual, 4.0 Internacional (BY, NC, ND).

Publicado originalmente como Ensayo [click aquí] en: *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía*, Volumen X, Número 15, Año 10, enero-junio de 2020, pp. 142/236. ISSN 1853-7596.

TÍTULO:

¿CIENCIA DE ESTADO O GEO-FILOSOFÍA?
LA DEMOCRACIA RADICAL & EL ANARQUISMO
EN LA CRÍTICA DE DELEUZE, GUATTARI Y FOUCAULT
A LA CONCEPCIÓN JURÍDICO-CONTRACTUAL *MODERNA.*

EDICIÓN & DISEÑO:

COLECTIVA AUDIO-VISUAL MOI NON PLUS.
EL DISEÑO DE TAPA/CONTRATAPA ES UN COLLAGE REALIZADO
A PARTIR DE UN MURAL DEL ARTISTA 'GOIN' (TITULADO 'NEVER GO BⒶCK TO SCHOOL')
+ GRAFFITIS CALLEJEROS DIVERSOS.

AGRADECEMOS A GOIN POR EL PERMISO DE USO:

HTTPS://WWW.INSTAGRAM.COM/GOIN.ART/
WWW.GOINART.NET

EDITADO EN ARGENTINA / PUBLISHED IN ARGENTINA

CONTACTO:

MAIL: CONTACTOMOINONPLUS@GMAIL.COM
FANPAGE: HTTPS://WWW.FACEBOOK.COM/COLECTIVO.MNP/
USUARIX: HTTPS://WWW.FACEBOOK.COM/COLECTIVA.MOINONPLUS
INSTAGRAM: HTTPS://WWW.INSTAGRAM.COM/COLECTIVAMOINONPLUS/
CANAL DE YOUTUBE: HTTPS://WWW.YOUTUBE.COM/C/MOINONPLUS

⏭ **TEXTOS & MANIFIESTOS DE MOI NON PLUS** ⏮

Esta edición se registra bajo la licencia Creative Commons: «Atribución-NoComercial-CompartirIgual, 4.0 Internacional» (BY, NC, ND). Se permite la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, bajo las siguientes condiciones: **Atribución**: Se deben mencionar todos los datos de la fuente: autor, título, subtítulos, editor, ciudad, año. **No-Comercial**: No puede utilizarse para fines comerciales (no se permite su venta en ningún mercado, a cambio de dinero). **Compartir-Igual**: No pueden realizarse modificaciones de la obra sin permiso del autor, y en caso de compartir la obra debe hacerse utilizando la misma licencia (BY, NC, ND).

© 2020: Martín Ch. (texto)
© 2021: Colectiva Moi Non Plus (edición, diseño & maquetación)

commons

Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacinal
(CC BY-NC-ND 4.0)

Usted es libre de:

• Compartir: copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente esta obra.

Bajo las siguientes condiciones:

• Atribución: Se deben mencionar todos los datos de la fuente: autor, título, subtítulos, editor, ciudad, año (pero no de una manera que sugiera que el autor / colectiva editorial apoyan el *uso* que se hace de la obra).

• No Comercial: Esta obra no puede *usarse* para fines comerciales (no se permite su venta en ningún mercado, a cambio de ningún equivalente general-dinero).

• Sin Obra Derivada: No pueden realizarse modificaciones, alteraciones, o transformaciones de esta obra (con el fin de producir una obra derivada) sin el permiso explícito y directo del autor / colectiva editorial; y en caso de compartir la obra debe hacerse utilizando la misma licencia (BY, NC, ND).

Índice

I.
Introducción:
«Aún no se ha guillotinado al Rey». **8**

II.
La «forma-Estado» como *modo de organización:*
verticalidad & jerarquía. **21**

III.
La Democracia directa, radical
y permanente. Anarquía & Oclocracia. **47**

IV.
Contra-filosofía:
La crítica de Foucault, Deleuze y Guattari a
la concepción *jurídico-contractual* moderna
(o imagen dogmática y moral
del pensamiento). **68**

IV.a.
Ni reformismo, ni totalitarismo,
ni fascismo **107**

V.
Consideraciones finales. **115**

VI.
Bibliografía utilizada. **120**

I. Introducción: «Aún no se ha guillotinado al Rey».

> «Me parece que *dirigir* al hombre, ese animal tan variado y cambiante, es el arte [*tékhne*] de las artes, la ciencia [*episteme*] de las ciencias» (Gregorio Nacianceno, siglo IV d.C.).
>
> «Entre vosotros reina una gran hipocresía: los que mandan fingen hipócritamente tener las virtudes de los que obedecen» (Friedrich Nietzsche, año 1883).

En el último tomo (póstumo) de su *Historia de la sexualidad* (cuyo subtítulo es "Las confesiones de la carne") Foucault muestra, entre muchas otras cosas, cómo San Agustín y el pensamiento filosófico-teológico de los primeros siglos de la Cristiandad sentaron las bases de lo que Foucault llama una «concepción jurídica» del sujeto, del poder *y* del sexo; concepción jurídica que, según él mismo afirma, se generalizará muy fuertemente hacia el fin de la Edad Media y los albores de la Reforma y la contra-reforma, para ser finalmente desarrollada y apuntalada por el pensamiento jurídico-político monárquico[1]. Ahora bien, de allí en adelante, y en medio de toda una serie de convulsiones (Revolución inglesa y francesa, guerras de

[1] Foucault, M., *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne* (1984), §La libidinización de sexo.

independencia coloniales), la 'concepción jurídica' será retomada por la burguesía moderna como arma contractual contra el orden monárquico y sus dos grandes estamentos (la nobleza y el clero). Estos temas ya los venía planteando Foucault desde los años '70s; por ejemplo, en un debate de 1972 con Benny Levy (en ese entonces, militante maoísta) sobre la cuestión de la "Justicia popular" y sobre el origen de la forma-tribunal, así como también en la tercera y la cuarta conferencia en Brasil (1973), tituladas *La verdad y las formas jurídicas*. En todos estos textos foucaultianos resuena la misma conclusión:

> «En Francia, la crítica de la institución monárquica en el siglo XVIII no se hizo *contra* el sistema jurídico monárquico, sino *en nombre de un sistema jurídico puro,* riguroso. [...] La crítica política *se valió* entonces de toda la reflexión jurídica que había acompañado al desarrollo de la Monarquía, para condenarla; pero *no puso en entredicho el principio según el cual el derecho debe ser la forma misma del poder y que el poder debe ejercerse siempre con arreglo a la forma del derecho.*
>
> [...] En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al Rey. De allí la importancia que *todavía* se otorga en la teoría del poder al problema del Derecho y de la violencia, de la Ley y la ilegalidad, de la voluntad y de la libertad, y sobre todo del Estado y la soberanía (incluso si ésta es interrogada en un ser "colectivo", y no más en la persona del soberano)»[2].

Aquí, en plena Modernidad, es donde se inserta el problema filosófico-político que pretendemos plantear en el presente trabajo: la crítica de Foucault, Deleuze y Guattari a la ciencia real de Estado, o imagen dogmática y moral del pensamiento, o concepción jurídico-contractual del sujeto, del poder, del sexo y del deseo.

Esta concepción jurídico-contractual moderna es perfeccionada y elevada a un status "científico" por los grandes filósofos de la Modernidad, entre los siglos XVI y XIX. ¿Con qué fin? Con el fin de

[2] Foucault, M., *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* (1976), pp. 84-86. En adelante: (S1).

apuntalar y fundar un modo muy específico de *organización* social y de *vida* social: el Estado-nación y el modo de producción capitalista naciente; es decir, con el fin de justificar las *prácticas* y las *relaciones* (económicas, sociales y sexuales) de producción, re-producción, circulación, distribución y consumo que comenzaban a modularse. Con esta operación filosófico-jurídica, los filósofos modernos pretendían brindar unas bases supuestamente "racionales" a la división social de los trabajos, las clases, los sexos y sexualidades (organización eminentemente vertical, disimétrica y jerárquica de las fuerzas o potencias sociales).

La filosofía moderna —particularmente, la de Hobbes, Hume, Rousseau, Montesquieu, la Enciclopedia, Mendelssohn, Kant, Fichte, y Hegel—, con su teoría del Derecho y la Ley, con su teoría del Estado, la soberanía, la Propiedad, la Familia, el Contrato, no tuvo otro fin que *fundar y justificar* la Ley & el Orden del Patriarcado moderno (del Estado y del Capitalismo). Y al hacerlo, seguía el camino inaugurado y pre-determinado por el Cristianismo. De allí que jamás escondieran todo su rechazo contra toda forma de democracia directa y auto-emancipatoria. Es precisamente desde las filas de esta concepción jurídico-contractual moderna que se desarrolla, en torno a la teoría del poder, lo que Foucault llama «la hipótesis represiva» (del poder y de la sexualidad), contra la que él combate sistemáticamente por lo menos desde los comienzos de los '70s y hasta el final.

Por su parte, aquello que Foucault llama 'concepción jurídico-contractual', en Guattari y Deleuze lleva los nombres de 'ciencia mayor o real', 'ciencia real de Estado' (*«science majeure ou royale»* o *«science royale d'Etat»*)[3], o 'imagen dogmática y moralizante del pensamiento' (*«l'image dogmatique et moralisante de la pensée»*)[4]; e incuso 'sentido común', fetichismo (o 'reconocimiento del «valor»'

[3] Guattari/Deleuze, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* (1981), pp. 138; 450; 452. En adelante: (MM).

[4] Deleuze, G., *Différence et Répétition* (1968), pág. 185.

ya existente). En 1991 Guattari y Deleuze designan a esta concepción jurídico-contractual o a esta imagen dogmática y moral del pensamiento bajo el nombre de 'reino de la opinión' y de las 'consignas', como el imperio de las redundancias dominantes, de los equipamientos colectivos del poder[5], y, en fin, como el imperio de la Ley & el Orden de la falocracia o del patriarcado, tal y como están organizados en los actuales Estados democrático-capitalistas, que se constituyen a sí mismos como la sociedad de los "hermanos" y "amigos" (*«société de "freres", version capitaliste de la société des amis»*)[6]. El propio Hegel, filósofo del Estado por excelencia, coloca a la «ley» como la piedra de toque («el *Shibolet*») para distinguir a quienes se presentan como «falsos hermanos y amigos del pueblo» (*die falschen Brüder und Freunde*)[7]. Todos los filósofos modernos contribuyeron con sus obras a elevar este edificio arquitectónico del patriarcado moderno estatal-capitalista, que se camufla a sí mismo como una sociedad democrática de hermanos y amigos.

El presente trabajo se propone un doble fin:

(a) En primer lugar, vamos a analizar cómo los filósofos modernos citados realizan en sus tratados de 'Derecho natural' y en sus obras de filosofía política la gran *mistificación patriarcal* que coloca al «Estado» como la *única y racional* «forma» (o modo) de organización social. Fichte lo dice con claridad en 1796-97: «*únicamente* en la unión estatal obtiene el ser humano una determinada posición en la serie de las cosas»[8]. En otras palabras, no hay otra forma racional y verdadera

[5] Guattari, F., *Líneas de Fuga. Por otro mundo de posibles* (1979), pág. 134: «Los 'equipamientos colectivos' del capitalismo sólo pueden imponerse, a escala molar, en la medida en que el poder de Estado ya puso sus peones sobre el tablero molecular». En adelante: (LF).

[6] Guattari/Deleuze, *¿Qu'est-ce que la Philosophie?* (1991), pág. 94. En adelante: (QF).

[7] Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho, o Derecho Natural y Ciencia Política* (1820-21), §Prefacio, pág. 19. En adelante: (FD).

[8] Fichte, J.G., *Fundamentos del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1796-97), Segunda Parte, §17, pág. 272. En adelante: (DC).

de asociación y de organización social que el Estado-nación; fuera del Estado, no hay otra organización social posible. Tenemos entonces las dos caras de la moneda jurídico-contractual, la cara política y la cara antropológica: puesto que no hay organización posible por fuera del Estado, tampoco hay personalidad humana posible (no hay subjetivación posible) por fuera del Estado; y viceversa: sólo en el Estado devenimos verdaderos seres humanos racionales, sociales y éticos. Acto seguido, todos los filósofos modernos marcan una oposición entre el Estado y lo que todos ellos consideran como un doble peligro: la anarquía *por arriba* (el Despotismo), y la anarquía *por abajo* (la «democracia extrema» o la «oclocracia», como también la llaman). Naturalmente, a nosotros aquí sólo nos interesa estudiar cómo los filósofos modernos caracterizan a la segunda. Tendremos que estudiar primero, entonces, cómo los filósofos modernos —reproductores de la 'ciencia real de Estado' o 'concepción jurídico-contractual' (que hoy sigue vigente)— establecen simultáneamente el concepto de «Estado» y de «anarquía»; siendo el concepto de anarquía el chivo expiatorio para bloquear todo intento de democracia directa y colectiva radical, es decir, toda auto-emancipación (la irrupción del Acontecimiento, del Kairós, del Afuera)[9]. En otros términos, vamos a estudiar cómo la teoría jurídico-contractual moderna del Estado no tiene otro fin que bloquear la irrupción de la verdadera democracia liberatoria.

(b) En segundo lugar vamos elucidar cómo la filosofía política de Foucault, Guattari y Deleuze, en abierta oposición a la de los filósofos modernos, emplaza una «contra-filosofía» que tiene múltiples focos de acción: geo-filosofía, anarco-arqueología, nomadología, constructivismo, esquizo-análisis (distintos nombres para un ejercicio

[9] A condición de no tomar al 'Kairós' en un sentido teológico, místico, sacerdotal, religioso o 'numinoso', sino como proceso «que hace estallar la solución como algo brusco, brutal y *revolucionario*». El acontecimiento-Kairós es siempre «la cólera de la Idea social», la «acogida de una situación revolucionaria [*d'une situation révolutionnaire*]» (DR, 288).

del pensamiento diferencial y acontecimental, es decir, revolucionario). Hacer contra-filosofía consiste para ellos en emplazar máquinas de guerra (teórico-*y*-prácticas) radicales y auto-emancipatorias contra la imagen dogmática y moral del pensamiento (contra la concepción jurídico-contractual y fiduciaria del sujeto, del poder, del sexo y del deseo). Luego, veremos finalmente cómo ellos caracterizan el problema de la anarquía.

Para no caer «prisioneros de la imagen dogmática»[10], Foucault, Deleuze y Guattari buscan *liberar* al ejercicio filosófico del pensamiento de la «sobrecarga» jurídico-moral (investimento patriarcal estatal-capitalista) en la que, según ellos, *todavía hoy* la filosofía se encuentra capturada y entrampada (comenzando por la filosofía académica que se intitula "deleuzeana", y con los vendedores y monetizadores de "cursos" de esquizo-análisis)[11].

Es en este sentido que Deleuze, ante la pregunta (en una entrevista de 1988) acerca de cuál es la función misma de la Filosofía —¿acaso ella estaría llamada a girar en torno a problemas tales como "los derechos" del ciudadano, o "el Estado de derecho"? ¿acaso la filosofía debería estar volcada a "pensar el Estado" y a fundar "consensos"?—, contestaba lo siguiente, en la misma línea que Foucault; a saber: que encarar los problemas del «poder» (y del poder de Estado) desde la perspectiva de los "derechos" y del "Estado de derecho" es, de cabo a rabo, plantear una mala filosofía política, puesto que no se comprenderán ni la función del Estado, ni la función social y libidinal de la Ley y de los Derechos, si se los *desconecta* de su *relación de complementariedad* con el dinero mundial y con el mercado mundial

[10] Deleuze, G., *Diferencia y repetición* (1968), pág. 274. En adelante: (DR).

[11] Sobre el academicismo deleuzeano actualmente existente (mezcla de idealismo alemán y progresismo reformista), caben estas palabras de Guattari en 1992: «Sería muy temible para mí que haya un academicismo *deleuzeano*… ¡Y un academicismo *guattariano* ni siquiera me lo imagino!» (cf. Guattari, F., "Caosmosis, hacia una nueva sensibilidad" [1992], en *¿Qué es la Ecosofía?* [1985-92], pág. 73). En adelante: (QE). En el mismo sentido, Marx decía «yo no soy marxista».

único, es decir, con el «capitalismo mundial integrado» (como lo llama Guattari):

> «En filosofía se vuelve a los valores eternos, a la idea del "intelectual" como *guardián de los valores eternos.* [...] En nuestros días, los 'derechos humanos' desempeñan la función de valores eternos. Se trata del 'estado de derecho' y de nociones similares, que todo el mundo sabe que son extremadamente abstractas. Y, en nombre de todo ello, el pensamiento se ha detenido, han quedado *bloqueados* todos los análisis en términos de 'movimiento'. Y, a pesar de todo, si las *opresiones* son tan terribles es porque impiden el movimiento, no porque ofendan a los "valores eternos". [...] Si de lo que se trata es de reconstruir trascendencias o 'universales', de restablecer un "sujeto" de reflexión (portador de derechos), todo ello no supone una gran invención filosófica. Se quiere fundar un "consenso", pero el consenso es una regla ideal de opinión que no tiene nada que ver con la filosofía. [...] Hay tantos casos en los cuales los Estados que pisotean los 'derechos humanos' son excrecencias o dependencias de aquellos que se reclaman de tales derechos, que se diría que se trata de *dos funciones complementarias.*
>
> Sólo se puede pensar el Estado en relación con su 'más allá' (el mercado mundial único), y con su 'más acá' (las minorías, los devenires, la gente). En el 'más allá' reina el *dinero:* es él quien comunica. Y lo que actualmente nos hace falta no es una crítica del marxismo sino una teoría moderna del dinero tan buena como la de Marx y capaz de continuarla. […] Lo único universal del capitalismo es el Mercado. No hay Estado "universal" porque ya existe un Mercado universal cuyos focos [foyers] y cuyas Bolsas de valores [Bourses] *son los Estados*»[12].

[12] Deleuze, G., *Conversaciones* (1973-1990), pp. 137; 170-71; 190. En adelante: (CV). Parnet/Deleuze, *Diálogos* (1977), pág. 169: «Lo que caracteriza nuestra situación actual está a la vez *más allá* y *más acá* del Estado. El desarrollo del mercado mundial, el poder de las sociedades multinacionales, el esbozo de una organización «planetaria», la extensión del capitalismo a todo el cuerpo social, forman, *más allá* de los Estados nacionales, una gran máquina abstracta que sobre-codifica los flujos monetarios, industriales y tecnológicos. Al mismo tiempo, los medios de explotación, de control y de vigilancia, se hacen cada vez más sutiles y difusos, en cierto modo moleculares (los obreros de los países ricos participan *necesariamente* del saqueo del Tercer Mundo, los

Aquí está precisamente ya trazada la línea de fuga de lo que en 1991 Deleuze y Guattari llamarán «Geo-filosofía» (que además es un 'constructivismo' y una 'nomadología'): el ejercicio filosófico del pensamiento como una 'máquina de guerra' contra todos los poderes establecidos y dominantes (económicos, físicos, jurídicos, simbólicos, psíquicos, sexuales). En *¿Qué es la filosofía?,* ambos desarrollaron una crítica a las tres falsas figuras o falsas imágenes dominantes de la Filosofía: «vemos por lo menos lo que la filosofía no es: no es contemplación, ni reflexión, ni comunicación» (QF, 12).

Cuando la filosofía considera que su función es contemplar, reflexionar, comunicar, interpretar (hermenéutica), restaura el imperio despótico y jerárquico del *significante,* es decir, restaura todas las ficciones o ilusiones: los ídolos (como diría Nietzsche) o fetiches (como diría Marx). Restaura la «ilusión de trascendencia», que consiste en «hacer que la inmanencia se torne inmanente "a algo", y volver a encontrar una trascendencia en la propia inmanencia»; y restaura también la «ilusión de los universales», que consiste en «creer que el universal explica algo, cuando es él quien ha de ser explicado». Así, la filosofía reproduce las tres figuras o *falsas imágenes dominantes,* es decir, «cae en una triple ilusión: la de la contemplación, la de la reflexión, la de la comunicación» (QF, 56); reproducir las falsas imágenes (y significantes) dominantes y construir 'universales' son dos caras de la misma mistificación filosófica. Contemplar, reflexionar "acerca de" algo, comunicar a otros una verdad que no saben, éstas son las viejas tentaciones que hacen de la filosofía una "profesión" garante del estado de las cosas: «puede ciertamente parecer tentador contemplar la filosofía como un comercio agradable

hombres en la sobre-explotación de las mujeres, etcétera)». En adelante: (DI). En este mismo año encontramos la misma idea en esa gran obra de Guattari llamada *La Revolución Molecular,* aunque de una manera mucho más desarrollada y detallada (cf. RM, §Socialdemócratas y eurocomunistas frente al Estado, 127-143). Precisamente el capítulo se divide en dos partes tituladas: «más allá del Estado» y «más acá del Estado».

del espíritu que encontraría en el 'concepto' su *mercancía* propia, o más bien, su 'valor de cambio', desde la perspectiva de una sociabilidad desinteresada (nutrida de conversación democrática occidental, capaz de suscitar un 'consenso' de opinión, y de proporcionar una ética a la comunicación)»; bajo esta triple tentación la filosofía deviene «mercadotecnia» y «publicismo» (QF, 110), cuando cree estar "creando" conceptos[13]. Por eso, la geo-filosofía constructivista «denuncia todos los 'universales' (la contemplación, la reflexión, la comunicación) en tanto que fuentes de los *falsos problemas* que emanan de las *ilusiones* que rodean el plano» (QF, 91).

Aquí vamos a analizar cómo los filósofos modernos realizaron esta doble operación: en el preciso momento en que engendran una imagen dogmática y moralizante del pensamiento (una concepción jurídico-contractual del sujeto y del poder) hacen de la filosofía un ejercicio del pensamiento garante del orden existente; puesto que, como dicen Guattari y Deleuze, «el vínculo de la filosofía moderna con el capitalismo» queda sellado en el momento mismo en que la filosofía moderna deviene 'ciencia real de Estado'. Dicho en otros términos, en el momento mismo en que la filosofía postula que la «forma-Estado» es la única manera racional de organizar las fuerzas o potencias humanas, que el Estado es *el único modo de organización* social posible, en ése momento, la filosofía hace *invisibles* (mistifica o fetichiza) las formas de sujeción, servidumbre y normalización, puesto que invisibiliza que «la inmensa desterritorialización relativa del capitalismo mundial *necesita* reterritorializarse en el Estado nacional moderno, que encuentra su resolución en la 'democracia' (nueva sociedad de "hermanos", versión capitalista de la sociedad de los "amigos")» (QF, 109).

[13] Guattari/Deleuze, QF, 94: «Los conceptos filosóficos reproducen las tres falsas figuras cada vez que la inmanencia es atribuida "a algo": objetividad de contemplación, objeto de reflexión, intersubjetividad de comunicación (las «tres» figuras de la filosofía)».

Pero además, los filósofos modernos siguen reproduciendo la imagen dogmática y moral del pensamiento (el fetichismo y la postración ante el «valor» de los valores) cuando pasan de la esfera del Derecho y de la Ley a la esfera de la Economía y del Mercado. En ese momento, la filosofía realiza una segunda operación para invisibilizar las actuales formas de sujeción y explotación. ¿En qué sentido? Todos los filósofos modernos consideran que los problemas económicos y sociales se resuelven *únicamente* en la esfera de la 'redistribución' y del 'consumo' (el intercambio), sin problematizar ni cuestionar jamás la esfera de la 'producción' social. Es decir, sin problematizar jamás las *relaciones* de producción y el *modo* de producción (y las *condiciones* en las que se desenvuelve la producción). Creen que la distribución y el consumo son independientes y autónomos con respecto a la producción[14].

Así, la filosofía se pone a reproducir y apuntalar la «utopía de trascendencia», que consiste en afirmar que sólo basta una mejor "redistribución de los bienes colectivos", que logre "repartir con justicia" la tierra, el trabajo, la moneda y los stocks a "los desposeídos" y "desamparados". Basta con producir más ("reactivar la industria y los sectores productivos"), con ser "competitivo" en el mercado, y redistribuir mejor las riquezas resultantes (redistribuir "con justeza").

Pero ocurre que al privilegiar *únicamente* las esferas de la 'distribución' y del 'consumo' (olvidando que el «valor» de los 'valores de uso' se crea, con gasto de tiempo de trabajo humano, en la

[14] Marx/Engels, *El Capital. Crítica de la economía política* (1867-1894), T3.V8., 1119-20: «La concepción que sólo considera históricas las relaciones de «distribución», pero no las de «producción», [es] la concepción de la economía burguesa. [Puesto que] formas determinadas de distribución *presuponen* [a] determinados caracteres sociales de las condiciones de producción y [b] determinadas relaciones sociales entre los agentes de la producción. O sea que *la relación concreta de distribución no es más que expresión de la relación de producción* (históricamente determinada)». En adelante: (DK).

esfera de la «producción»)[15], el horizonte político-reivindicativo queda reducido al límite *mínimo* (o al programa mínimo de reivindicaciones inmediatas). Queda reducido a lograr una "justa redistribución" de las riquezas, los impuestos y *stocks*, a aumentar el "poder de compra" (consumo) de lxs trabajadorxs, a buscar una "movilidad social ascendente", a "regular" estatalmente *algunos* precios de mercado, a mejorar los "canales de crédito" y de pago "en cuotas" (endeudamiento flexible, que nos entrampa a lxs trabajadorxs en un sistema tecnocrático bancario y financiero de *deuda infinita*). Guattari nos advertía ya en 1966, antes del Mayo Francés, acerca de esta trampa progresista del programa mínimo:

> «La reivindicación revolucionaria no está ni esencial ni exclusivamente situada en el nivel de los bienes "de consumo"; abarca igualmente una consideración del deseo. La teoría revolucionaria en la medida en que mantenga sus reivindicaciones *únicamente* en el nivel del aumento de los medios de consumo, *refuerza indirectamente una actitud de pasividad en la clase obrera*. No es con referencia al consumo que hay que perfilar una sociedad comunista, sino en relación al deseo y a la finitud humana»[16].

En 1993 Deleuze vuelve a disparar una vez más contra «nuestro mundo 'democrático', campo de inmanencia del capital» (*notre monde démocratique, champ d'immanence du capital*), porque se nos presenta bajo la máscara de una «sociedad de los "hermanos" o de los "camaradas"» (*société des frères ou des camarades*), como un «reino de la opinión (y de la libre competencia entre "hermanos")»[17].

La 'ciencia real de Estado' no traiciona al diagrama de poder existente, antes bien, abandona su tarea de «hacer visibles y

[15] Marx/Engels, DK, T1.V1., 230: «Sólo el *tiempo* de trabajo socialmente necesario cuenta como *formador de valor*».
[16] Guattari, F., *Psicoanálisis y transversalidad* (1972), pág. 199. En adelante: (PT).
[17] Deleuze, G., *Critique et Clinique* (1993), pág. 171. (trad. esp., pág. 196). En adelante: (CC).

audibles»[18] las relaciones de fuerza o poder, que por definición son invisibles e inaudibles, pero reales y actuales. Marx decía lo mismo: cuestionaba a los filósofos y a los economistas del orden —los «caballeros filosóficos de la sustancia»[19] o «caballeros del sencillo sentido común» (DK, T2.V5., 502)— porque se contentan con mostrar la superficie de los fenómenos, lo visible y audible (la cuota de ganancia), mientras que invisibilizan lo esencial (la tasa de ganancia): «Plusvalía y cuota de plusvalía son lo *invisible* [*Unsichtbare*] y lo esencial que hay que investigar, mientras que la cuota de ganancia [...] se muestra en la superficie de los fenómenos» (DK, T3.V6., 49). En otras palabras, la ganancia sí es visible y audible, se puede tocar, pero *la relación de explotación y alienación (de poder)* —que hace *posible* la existencia misma de la «ganancia» como extracción de «plusvalía» a partir del sobre-trabajo no-pagado—, ni se ve ni se oye, puesto que se trata de una coacción imperceptible, y sin embargo, real, legal, jurídico-contractual y fiduciaria (legitimada y justificada por el propio sistema del Derecho). Y para Marx, la explotación no sólo es invisible sino también *inaudible*, porque «la coacción *muda* [*der stumme Zwang*] de las *relaciones* económicas sella el dominio de los capitalistas sobre los obreros» (DK, T1.V3., 922).

Para hacer visible y audible, sensible y pensable las formas actuales de explotación, sujeción, dominación, integración, normalización y control, la contra-filosofía (geo-filosofía) ha de entrar en una línea de fuga revolucionaria *inmanente* y *permanente:* «decir que la revolución

[18] Deleuze, G., "Hacer audibles fuerzas que en sí mismas no lo son" (1978), en: *Dos regímenes de locos. Textos y Entrevistas (1975-1995)*, pp. 149-152. En adelante (2R).

[19] Marx/Engels, *La ideología alemana* (1845-46), pág. 470: «Todos estos caballeros filosóficos de la substancia se contentan con simples *frases*, [...] se abstienen sabiamente de entrar en la *división del trabajo*, en la *producción* material y en el *intercambio* material, que son precisamente los que *encuadran* a los individuos en determinadas «relaciones» y «actividades». Para ellos sólo se trata, en términos generales, de inventar nuevas 'frases' en torno a la *interpretación* del mundo existente, frases que se convierten tanto más en grotescas fanfarronadas cuanto más creen colocarse "por encima" de este mundo y ponerse en "contraposición" con él».

es en sí misma una 'utopía de inmanencia' no significa decir que sea un "sueño"; al contrario, significa plantear la revolución como plano de inmanencia, movimiento infinito, sobrevuelo absoluto, pero en la medida en que se conecta con lo que hay de real *aquí y ahora en la lucha contra el capitalismo*» (QF, 111). Y a la vez, desmarcarse de sus «rasgos jurídicos» y de sus personajes jurídicos: el filósofo como abogado, juez (QF, 80), legislador, pastor y sacerdote.

No hay creación de conceptos (no hay producción de novedad) posible mientras el ejercicio de las potencias del pensamiento permanezcan capturadas dentro de la imagen dogmática y moral del pensamiento, dentro de la ciencia de Estado, dentro de la concepción jurídico-contractual (del poder, del sujeto, del sexo y del deseo), dentro de los 'universales' y de las tres falsas imágenes del pensamiento: «la creación de conceptos apela en sí misma a una forma futura, pide una tierra *nueva* y un pueblo que no existe todavía»; por «este pueblo y esta tierra no se encontrarán en nuestras democracias» (QF, 120-21). Devenir auto-emancipatorio directo, colectivo y permanente de la filosofía, dado que «la revolución es la desterritorialización absoluta en el punto mismo en el que ésta apela a la tierra nueva, al pueblo nuevo» (QF, 112).

Como veremos, los filósofos modernos (pero también muchos de nuestros contemporáneos) reproducen las falsas imágenes dominantes en un doble terreno: ora cuando se dedican a la teoría del Derecho natural y del Estado, ora cuando se dedican a la economía-política. Por eso, Marx tenía razón cuando decía (contra los intelectuales del orden) que todos sus «piadosos deseos se convierten, al realizarse, precisamente en su contrario» (DK, T3.V7., 775). Es lo que dice Guattari acerca del carácter «reformista» de nuestras actuales formaciones de poder: que «tiene por objeto sobre todo "volver tolerables" las formas contemporáneas de super-alienación» (LF, 122).

II. La «forma-Estado» como *modo de organización:* verticalidad & jerarquía.

> «El 'Derecho' en su totalidad sufre una mutación, y deviene derecho subjetivo, conjuntivo, "tópico": el aparato de Estado se encuentra ante una nueva tarea, que no consiste tanto en sobre-codificar flujos ya codificados como en organizar conjunciones de flujos descodificados como tales» (Guattari/Deleuze, año 1981).

Fueron los "grandes clásicos" de la filosofía moderna quienes apuntalaron la imagen dogmática y moral del pensamiento (o concepción jurídico-contractual del sujeto, del poder, del sexo y del deseo), imagen según la cual la lógica del Estado, al igual que la del Mercado (capitalismo), funciona según el imperativo contractual-fiduciario del "Do ut des" (te doy para que me des, te entrego para recibir). Veamos.

La entrada «Representantes» de la *Enciclopedia* (1750-1765) —escrita por el barón D'Holbach— parte del supuesto de la propiedad privada hace al ciudadano *activo* (varón), y que sólo pueden ser auténticos 'representantes' (funcionarios) aquellos que tengan posesiones y educación: «en una palabra, es la 'propiedad' la que *hace*

al 'ciudadano', pues todo hombre que es poseedor en el Estado está interesado en el bien del Estado, [y] es siempre en razón de sus posesiones como debe hablar, como *adquiere el derecho* a hacerse 'representar'». De allí que «cada clase debe tener el derecho de elegir sus órganos o sus representantes, [pues] para que puedan expresar la voluntad de la nación sus intereses deben estar indisolublemente unidos entre sí por el vínculo de las propiedades»[20]. Hume dice en 1751: «¿Qué es la propiedad de un hombre? Todo aquello cuyo uso es legal para él y sólo para él»[21].

La propiedad sella la 'personalidad' del ser humano (su status jurídico). Poder ser el propietario de sí mismo, de otras personas (mujeres, hijos), y ante todo, de cosas/bienes; todo eso se posee según el modelo relacional de lo *tuyo* y lo *mío*. Según Kant, las leyes positivas o civiles son las que aseguran «el tránsito de lo 'mío' y lo 'tuyo' en el estado de naturaleza a lo 'mío' y lo 'tuyo' en el estado jurídico»[22]. Incluso Rousseau, que niega la propiedad privada y las relaciones fiduciarias en el 'estado de naturaleza', acaba por recuperarlas de vuelta una vez instituido el Estado, y en su *Discurso sobre la economía política* —escrito en 1755 para la *Enciclopedia*— afirma incluso que el derecho a la propiedad privada deviene «*el más sagrado* de todos los derechos de los ciudadanos, y es más importante, en ciertos aspectos, que la misma libertad»[23]. Bodin ya había dicho (1576) que «no existe República si no hay nada público»[24]. Esta sola frase afirma dos cosas juntas: para que sea posible el Estado tiene que haber *alguna*

[20] Diderot/D'Dlambert, *Artículos políticos de la Enciclopedia* (1750-1765), pp. 181; 183. Recordemos que la *Enciclopedia* fue publicada, con intermitencias de censura, entre 1750-1765. En adelante: (PE).

[21] Hume, D., *Investigaciones sobre los principios de la moral* (1751), §26, pág. 65. En adelante: (PM).

[22] Kant, I., *La metafísica de las costumbres* (1797), Primera Parte, §40, pág. 135. En adelante: (MC).

[23] ROUSSEAU, J-J., *Discurso sobre la economía política* (1755), pp. 46; 34.

[24] Bodin, J., *Los seis libros de la República* (1576), pág. 17.

propiedad pública; pero ningún Estado es posible si *toda* propiedad es propiedad pública. En el caso de Fichte (1796-97), afirma que «toda persona en el Estado debe poseer una propiedad y administrarla según su voluntad», pero «esta 'propiedad' no necesita precisamente consistir en propiedad absoluta, esto es, en dinero o en valores: puede consistir también en derechos civiles y privilegios» (DC, 2, §36: 390-91). Fichte se sirve de las viejas fórmulas romanas para caracterizar esta relación del tipo jurídico-contractual que el Estado garantiza y protege (pues él mismo debe su existencia a dichas relaciones):

> «Los mismos contratos de intercambio —suscritos a propósito del uso de la 'fuerza de trabajo' o de las 'cosas', inmediatamente entre productores y artesanos o por mediación del vendedor (se los ha resumido en la fórmula: *do ut des, facio ut facias, do ut facias, facio ut des*)— están bajo la garantía del Estado y el Estado vigila su cumplimiento, porque ellos son algo que necesariamente debe tener una validez absoluta, si es que una relación jurídica debe ser posible entre hombres que coexisten» (Fichte, DC, 1, §19: 294)[25].

Hobbes expresa esta economía de las relaciones de tipo "do ut des" en *De Cive* (1642), cuando describe la relación que instituye el contrato de soberanía estatal: «Es como si cada uno dijera: "Renuncio a *mi* derecho por *tu* bien, y se lo doy al pueblo, a condición de que también tú renuncies a *tu* derecho para bien *mío*"»[26]. Celebrado el

[25] Marx/Engels mostraron cómo la relación jurídico-contractual es una «fictio juris» (DK, T1.V2., 706) *que difumina las relaciones (de poder) reales*, porque hace "como si" ambas partes contratantes fuesen "libres" e "iguales", cuando nunca lo son: «En esta forma de manifestación, *que vuelve invisible* [unsichtbar] *la relación efectiva* (y muestra precisamente su contraria), se fundan todas las nociones jurídicas tanto del obrero como del capitalista, todas las mistificaciones del modo capitalista de producción, todas sus ilusiones de libertad [Freiheitsillusionen], todas las pamplinas apologéticas de la economía vulgar. [...] Aquí, la conciencia jurídica [Rechtsbewußtsein] reconoce, a lo sumo, una diferencia material que se expresa en las fórmulas jurídicamente equivalentes de '*do ut des*', '*do ut facias*', '*facio ut des*', y '*facio ut facias*'» (DK, T1.V2, 257-58).

[26] Hobbes, Th., *De Cive* (1642), §7, pág. 147. Se trata del *Tratado sobre el Ciudadano*. En adelante: (TC)

'contrato' recuperamos lo que previamente entregamos: *nos sujetamos* voluntaria y consentidamente a un poder erigido como soberano, y, en ese mismo instante, *nos liberamos* (recuperamos con ello nuestra libertad). Recuperamos *a posteriori* lo que invertimos *a priori:* en este negocio no hay riesgo, a condición de que todos arriesguen. Cien años después que Hobbes, la *Enciclopedia* (1750-1765) todavía define al orden social estatal como «un intercambio recíproco y perpetuo de servicios y buenas acciones», en donde todos están «dispuestos por igual a dar y a recibir» (PE, 208-209). En *El contrato social* (1762), donde Rousseau busca establecer los principios del Derecho político, el "Do ut des" se constituye en un axioma estatal, en la divisa propia del 'contrato' social: «dándose cada uno a todos, no se da a nadie»[27]. Lo mismo en Hegel, que si bien no coloca un contrato originario como el origen del Estado, sin embargo considera que el contrato, como forma o modo de relación humana, inaugura un tipo de relación jurídico-contractual en la que «cada uno, con su voluntad y la del otro, *deja de ser* propietario, lo *sigue siendo,* y lo *deviene*» (FD, §74).

Inmediatamente se plantean tres problemas fundamentales: ¿Cómo nos damos (pregunta por la *forma* o el *modo* de organización)? ¿Para qué nos damos (pregunta por la *finalidad* de la organización)? ¿Y quiénes nos damos, y a quiénes (pregunta por el tipo de *subjetivación* política)?

El primer problema nos coloca en el corazón mismo de la Política, puesto que atañe a la organización misma de la sociedad, es decir, nos remite a la «forma-Estado» en sí misma, al Estado en tanto que forma o *modo de organización*; o si se quiere, en tanto que «Idea social» (para utilizar el lenguaje del Deleuze de *Diferencia y Repetición*). ¿Qué tipo de organización supone la forma-Estado, o el Estado en tanto que Idea social? ¿Qué forma y modo *de organizar las relaciones y las prácticas* supone el Estado? La pregunta por el «cómo» de la

[27] Rousseau, J-J, *El contrato social* (1762), Libro I, §6, pág. 15. En adelante: (CS).

organización es, entonces, la pregunta por cuál va a ser la forma, el modo, o la manera de organizarnos (de "darnos" unxs a otrxs). Bajo qué forma o modo de organización social (y sexual) vivimos: éste es nuestro problema político fundamental.

Por eso Claire Parnet y Deleuze dicen: «El verdadero problema atañe a las *formas de organización*» (DI, 166-68); y Guattari agrega: «los problemas reales son los de organización (que nunca se explicitan ni se racionalizan)»[28]. Dos sentencias que son toda una declaración (filosófica) de principios políticos, de cara a las prácticas y a la acción: no se trata de "seguir pensando el Estado", sino de pensar *nuevos* modos y formas de organización que ya no necesiten pasar por el Estado, por las jerarquías, las «propiedades» (*propriété*) y los «cercados» (*enclos*); es decir, un nuevo pueblo y una nueva tierra[29].

¿Qué forma o modo de organización (de nuestras prácticas y de nuestras relaciones) supone la «forma-Estado», o el Estado como «Idea social»? Sin duda, todos los filósofos del siglo XVI al XIX nos dicen que de lo que se trata con el 'contrato' es de erigir al Estado como un instrumento u órgano de poder soberano; pero para todos ellos, se trata siempre de un poder de soberanía *imparcial, neutro,* y *común.* Para decirlo con el más progresista de todos ellos (Rousseau), el Estado aparece como una «unidad» común, es decir, como un «cuerpo político» común que constituye una «persona pública» y un «yo común» (CS, I, §6: 16). Ahora bien, cabe preguntarnos: ¿qué tipo y modo de *relaciones de poder* supone este poder neutro, imparcial y común que da consistencia al Estado? ¿Cómo quedan organizadas y recortadas las relaciones de fuerza (o de poder) entre las distintas fuerzas que confluyen en ese Todo? ¿Cómo circulan y chorrean los flujos de potencia sobre este cuerpo común?

[28] Guattari/Deleuze, "Sobre el capitalismo y el deseo" (1973), en: Deleuze, G., *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974),* pág. 336. En adelante: (ID).
[29] Guattari/Deleuze, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1972), p. 392. En adelante: (AE).

Respuesta: En el Estado, *todas las relaciones de fuerza (o poder) están organizadas de modo vertical, disimétrico y jerárquico*; y esa organización vertical, disimétrica y jerárquica está sostenida sobre la base de un binomio disyuntivo y excluyente eminentemente patriarcal: varón = activo / mujer = pasiva[30]. Que el Estado, en tanto forma o modo de organización, supone y necesita (pre-supuesto) de la existencia de toda una serie de posiciones verticales, disimétricas y jerárquicas de autoridad, poder, prerrogativas, privilegios y beneficios, eso es algo que todos los filósofos modernos dan por sentado.

El Estado, como forma de organización económica, social y sexual, supone una meticulosa y paranoica jerarquía: líneas verticales (y transversales) de ascenso y caída, estratos o estratificaciones superpuestas unas por encima de otras, posiciones de autoridad y jerarquía a las que hay que reconocer y obedecer; mundo de crueldad dividido en superiores e inferiores, representantes y representados, gobernantes y gobernados, dirigentes y dirigidos, empleadores y empleados, educadores y educandos, vendedores y compradores, trabajadores y no-trabajadores, propietarios y no-propietarios, etcéteras.

Dentro de este mundo así organizado, el 'contrato' y la 'Ley' cumplen una función: constituyen la «captura jurídica»

[30] En 1796-97 Fichte decía: «En la satisfacción del impulso, o en la promoción del fin natural (en lo que concierne al acto propio de la procreación), uno de los sexos es sólo *activo*, y que el otro es sólo *pasivo*. [...] Para caracterizar con una imagen la situación completa: el 'segundo sexo' se halla en una nivel más bajo que el 'primer sexo' en la ordenación de la naturaleza; es objeto de una *fuerza* del primero y así tiene que ser si ambos deben estar vinculados» (DC, 2, §2: 356-58; 2, §7: 362; §16: 372; §30: 384). En 1820-21, Hegel seguía diciendo: «[El varón] es lo *poderoso* y *activo* (en referencia a lo exterior); ésta [la mujer] es lo *pasivo* y subjetivo. El varón tiene su efectiva vida sustancial en el Estado, la ciencia, y en general, en la *lucha* y el *trabajo* con el mundo exterior y consigo mismo. [En cambio] la mujer encuentra su determinación sustancial en la Familia. [...] La diferencia entre el varón y la mujer es la que hay entre el animal y la planta; el animal corresponde más al carácter del varón, la planta más al de la mujer (que está más cercana al tranquilo desarrollo que tiene como principio la unidad indeterminada de la sensación)» (FD, §166: 212-13).

(axiomatización) con la que se va a proceder a enlazar (entrampar) a los distintos estratos, y por lo tanto, a todos aquellos 'sujetos' (o 'personas jurídicas') que los integran. Mediante todo tipo de *relaciones* jurídico-contractuales (diagrama patriarcal de poder) nuestras fuerzas o potencias humanas (creativas, productivas y re-productivas) van a quedar atrapadas dentro del régimen patriarcal de Estado *y* del Capital. A cada instante se nos indexa en contratos de todo tipo: no sólo contratos sociales (votar o elegir 'representantes'), sino laborales, matrimoniales, prostituyentes, educativos, médicos, psicoanalíticos, etc.

En *Mil Mesetas* (1980) Guattari/Deleuze definen al 'contrato' como un mecanismo de poder que instaura una «perversión extrema» (*extrême perversion du contrat*), porque consigue que «el sujeto se enlace a sí mismo» (*se lier lui-même*), y por lo tanto, consigue que la sujeción y la dominación ocurran, también, «entre sí y sí mismo» (*entre soi et soi*), en virtud de una «integración jurídica» (*intégration juridique*)[31], es decir, en virtud de una integración jurídico-contractual.

> «El 'contrato' es una expresión *jurídica* cuyo resultado es la *sujeción*. [...] Incluso la sujeción no es más que una etapa para el momento fundamental del Estado (*captura civil o esclavitud maquínica*). Por supuesto, el Estado no es ni el espacio de la libertad, ni el agente de una servidumbre forzosa. ¿Habría, pues, que hablar de una *servitude volontaire?*» (G/D, MM, 465; 360).

En la entrada «Ciudadano» de la *Enciclopedia* (1750-1765) se da inmediatamente por sentada la existencia de las relaciones sociales en términos disimétricos y jerárquicos: «en la mayoría de las sociedades existe un *orden jerárquico* formado por las 'dignidades', [en donde] el ciudadano puede aún ser considerado, según su relación con las leyes de la sociedad y según el rango que ocupa en el orden jerárquico» (PE,

[31] Guattari/Deleuze, *Mille Plateaux* (1981), pp. 575; 435.

19). Si pasamos a la entrada «Sociedad», vemos que la jerarquía y las 'dignidades' ya no implican (como en la concepción feudal y en la monarquía absoluta) una prerrogativa natural, hereditaria, mayestática y divina; por el contrario, aparecen como un resultado puramente artificial y convencional del *Do ut des* del 'contrato' (de la relación jurídico-contractual). Es *en* y *por* el 'contrato' que hay que distribuir convencionalmente las jerarquías y las dignidades, las prerrogativas y privilegios, dando a cada uno "lo que le pertenece por derecho". Pero entonces, ¿cómo saber qué es lo que hay que dar a cada uno, qué es lo que cada uno debe recibir?

> «Hay que reintegrar a cada cual no sólo el 'bien' que le *pertenece,* sino también el grado de 'estima' y de 'honor' que se *merece,* de acuerdo con su 'estado' [estamento] y su 'rango': porque *la subordinación es el vínculo de la sociedad y sin ella no habría ningún Orden* (ni entre las familias ni en el gobierno civil). Pero si el bien público impone que los 'inferiores' deben obedecer, el mismo bien público quiere que los 'superiores' respeten los Derechos de quienes les están sometidos. El 'superior' no lo es por sí mismo, sino únicamente *en servicio* de los demás; no para su propia satisfacción y su particular grandeza, sino para el bienestar y descanso de los demás. [Por eso], tiene básicamente que servirla [a la sociedad], y es 'superior' tan sólo *a título oneroso:* para trabajar por el bien común. [...] Tal es el «contrato» formalizado entre todos los seres humanos; unos encima *y* otros debajo (según la diferencia de condiciones). [...] El superior es, por tanto, *deudor* de los inferiores, como éstos lo son de él: uno debe procurar el bien común por vía de la *autoridad,* y los otros por vía de la *sumisión*» (Enciclopedia, PE, 206-207).

En otros términos, la jerarquía y las dignidades superiores (el poder de mando y de dirección de los asuntos públicos) son algo que se adquiere contractualmente y «a título oneroso» (del tipo contrato fiduciario de "prestación de servicio"). Políticamente hablando, los 'actores' o 'representantes' (funcionarios) de Estado son personas (personificaciones sociales) que prestan un servicio con vistas "al bien común". Y justamente por eso, se trata de posiciones (más o menos

rotativas, más o menos permanentes) a las que, en teoría, cualquiera puede *potencialmente* acceder.

Esto quiere decir que para los filósofos modernos, el ejercicio del poder de soberanía (en cualquiera de sus niveles jerárquicos) deja de ser una prerrogativa y un beneficio al que sólo "unos pocos" están destinados (el rey y su camarilla), y se convierte en una *profesión,* en un asunto de "competencias" y "capacidades". Todo cargo o función pública deviene, ahora, "profesión" (o su eufemismo: "vocación de servicio"). Y todo problema político y económico deviene un problema de "profesionales" (nada de herencia o de majestad divina). Momento en que el filósofo moderno deviene —como lo estudiaremos más adelante— también él un "profesor público", un profesional del *lógos* público o estatal (que contempla, reflexiona, y comunica).

Evidentemente, se va a requerir todo un «saber» más o menos comunicable, toda una Ciencia Política, toda una ciencia de la administración, del gobierno y la gestión del Estado. A la construcción y elaboración de dicha 'ciencia real' o 'ciencia de Estado'[32] —imagen dogmática y moral del pensamiento— se abocan todos: desde Hobbes (que la llama «filosofía civil»)[33], hasta Hegel, que la llama «ciencia filosófica del Estado» (*Philosophischer Wissenschaft des Staats*)[34]; el propio Hume escribe un ensayo titulado: "Que la Política puede ser reducida a Ciencia" (*That Politics May Be Reduced to a*

[32] Platón, *Político,* 259a-b: «Quien es capaz (aunque él mismo sea un particular) de dar su consejo a quien reina sobre una región, ¿acaso no diremos que tiene la ciencia que debe poseer el propio gobernante? ¿Y no es cierto que la ciencia del verdadero rey es la ciencia real?». Recordemos que en la tríada de diálogos *Teeteto, Sofista, Político* la figura del Filósofo aparece como la detentadora de dicha ciencia real (también llamada por Platón ciencia «política» o «administrativa»).

[33] Hobbes, Th., *Tratado sobre el Cuerpo* (1655), pág. 30: «La Física, por lo tanto, es algo muy reciente; pero la Filosofía Civil lo es mucho más aún, ya que no es más antigua (y esto lo digo por haber sido maltratado, y para que sepan mis detractores lo poco que han conseguido) que el libro que escribí sobre *El Ciudadano*». En adelante: (CU).

[34] Hegel, G.W.F., *Filosofía del Derecho* (FD, §Prefacio, pág. 19).

Science)[35]. Y va de suyo que dicha ciencia estatal incluye en su interior a la ciencia económica burguesa y patriarcal (la economía-política).

Hobbes decía en el *Behemoth* (1668) que «para el gobierno de un Estado (*the government of a Commonwealth*) no bastan ni ingenio, ni prudencia, ni diligencia, si faltan reglas infalibles, así como la verdadera ciencia de la equidad y la justicia [*without infallible rules and the true science of equity and justice*]»[36]. Esa ciencia real de Estado debe construirse «sobre principios claros y seguros [*sure and clear principles*], y ha de ser aprendida mediante un estudio profundo y cuidadoso»; y de esos «principios evidentes» (*evident principles*) se deben «derivar las reglas necesarias de la justicia [*necessary rules of justice*]» (BH, §4: 206-207).

Todo esto sigue en pie todavía en el siglo XVIII y XIX. Luego de ser expulsado de su cátedra en la Universidad de Jena (1799), Fichte dicta en Berlín (entre 1804-5) unas lecciones a las que tituló *Los caracteres de la edad contemporánea* (publicadas en 1806); en ellas plantea que «el fin de la vida de la Humanidad sobre la tierra es el de *organizar todas las relaciones humanas* con libertad según la 'razón'»[37]. Unos años después, Fichte expone sus *Discursos a la nación alemana* (1807-8), que son la continuación de los discursos de 1806, y en ellos nos dice que esa organización «según la razón» no es otra que la organización estatal (la forma-Estado), y que, correlativamente, «el medio de salvación» que tenemos en esta vida es «la formación de un nuevo Yo». Ése es precisamente el Yo-nación, que Rousseau llamaba 'yo común'.

> «El medio de salvación que he prometido manifestar consiste en la formación de un Yo completamente nuevo, que puede que haya

[35] Hume, D., *Essays. Moral, Political and Literary*, pp. 14-32.
[36] Hobbes, Th., *Behemoth, o el Parlamento Largo* (ca. 1688), §2, pág. 92. En adelante: (BH).
[37] Fichte, J.G., *Los caracteres de la Edad Contemporánea* (1806), pág. 24.

existido ya antes y de manera excepcional en individuos aislados, pero nunca como un Yo nacional y generalizado»[38].

La 'ciencia real de Estado' (imagen jurídico-contractual) *produce* entonces una posición estatista de la subjetivación y del deseo: el verdadero Yo es el Yo-estatal (sólo adquirimos la verdadera auto-conciencia dentro del Estado y por el Estado). Tengo derechos, luego existo con auto-conciencia de mi propia libertad. Estoy integrado y axiomatizado en el plano del derecho, luego existo. Soy un ciudadano del Estado, luego existo. Por eso el propio Schelling, en sus cursos de Jena (de 1802) —en los que expresaba (al igual que Hegel) sus deseos de que la filosofía realizase una «construcción científica del Estado»—, ya reconocía que «la primera tentativa que se hizo de reconstruir al Estado como *organización real* fue el *Derecho Natural* de Fichte»[39]. Es en este sentido que Guattari/Deleuze planteaban su crítica al contrato como captura jurídica con la cual el 'sujeto' se encadena a sí mismo (*se lier lui-même*): su 'yo' deviene 'yo estatal' cuando se introducen las fórmulas jurídico-contractuales en el corazón mismo de la subjetivación (toda relación y toda práctica humana es inmediatamente encuadrada o reducida dentro de una grilla jurídico-contractual).

Pero la ciencia real de Estado tiene también su reverso negativo: no vivir en una sociedad estatal, no vivir bajo relaciones contractuales y "consentidas" de mando/obediencia (dominación), es sinónimo de no-humanidad. De allí la tendencia generalizada de todos los filósofos a considerar a las comunidades "salvajes" de «América» (nombre colonial que recibió nuestro territorio) como formas de vida *anti*-políticas, que no tienen nada que ver ni con la naturaleza ni con la razón; como en ellas no hay Estado, no hay relaciones de mando/obediencia, no hay ni jerarquías ni jefes ni soberanos ni

[38] Fichte, J.G., *Discursos a la nación alemana* (1807-8), pág. 23.

[39] Schelling, F., *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1803), pp. 105; 108. En adelante: (EA).

autoridades fijas y centralizadas, no son *verdaderas* sociedades civilizadas y cultas. El propio Schelling decía que la única Historia verdadera es la que conduce a la demostración de la necesidad del Estado:

> «como 'objeto' de la Historia, en su sentido más estricto, designamos la formación de un organismo social que realiza la libertad, o sea, del Estado. Existe una *ciencia del Estado,* como existe necesariamente una ciencia de la naturaleza. Su idea tampoco puede ser tomada de la experiencia, ya que ésta más bien debe aparecer aquí como creada según Ideas (y el Estado debe aparecer como obra de arte)» (Schelling, EA: 104).

Ahora bien, si la ciencia real de Estado se puede enseñar y aprender, entonces las distintas "profesiones" que habilitan a los ciudadanos a ocupar las distintas posiciones, cargos, funciones, poderes y privilegios también pueden aprenderse. A partir de ese momento, y como decía Marx criticando a Hegel, "hay que hacer carrera": la política deviene una profesión y una "carrera" (entre "profesionales") por los puestos o posiciones de jefería/poder más altos (lo contrario a lo que, según Guattari, ocurre con la forma de organización social autonomista auto-emancipatoria o revolucionario).

> «Los fines del Estado se transforman en fines de la burocracia, o los fines de la burocracia en fines del Estado. La burocracia es el círculo del que nadie pude escaparse. Esta «jerarquía» es una jerarquía "del saber". La cabeza superior remite a los círculos inferiores la preocupación por comprender lo 'particular', y los inferiores creen que la cabeza es capaz de comprender lo 'general'. Así, *se engañan mutuamente.* La burocracia es el Estado *imaginario* junto al Estado real, es el espiritualismo del Estado. [...] La «autoridad» es, en consecuencia, el 'principio' de su sabiduría, y la idolatría de la autoridad constituye su 'sentimiento'. Pero en el propio seno de la burocracia, el espiritualismo se hace un materialismo sórdido, se transforma en el materialismo de la *obediencia pasiva,* de la *fe en la autoridad.* [...] En cuanto al burócrata tomado individualmente, la

finalidad del Estado se hace *su* finalidad privada: es la *lucha por los puestos más elevados:* hay que "abrirse camino" … »[40].

Tener o no tener el 'saber', poseer o no poseer los principios de la ciencia de Estado: *esa es la cuestión.* Este es el filtro que sirve, o debería servir, para discernir entre los verdaderos y los falsos 'representantes', o pretendientes al poder de Estado. Saber es (acceso al) poder, y viceversa.

Pero la ciencia real de Estado cumple una segunda función política: la producción de una subjetivación estatal. Un polo de esta subjetivación estatal es eso que todos llaman el 'pueblo llano', 'los más', la 'multitud', que va a quedar definitivamente excluido de toda verdadera decisión: no puede más que elegir funcionarios y magistrados, porque es demasiado idiota y está demasiado distraído con sus necesidades y apremios cotidianos como para saber siquiera algo de lo que hay que hacer. Su ignorancia respecto de la 'ciencia política' hace que sólo deba *obedecer,* y ni siquiera *rebelarse.* Todos los filósofos modernos que estamos estudiando (del siglo XVI al XIX) sacan la misma conclusión: la verdadera democracia es imposible, el auto-gobierno, la auto-gestión, la auto-administración de lxs trabajadorxs (o productorxs sociales) por lxs propixs trabajadorxs equivale al delirio anárquico, a la oclocracia, al fin de la Ley & el Orden civilizatorio.

La ciencia real de Estado hace aparecer como necesarios al polo de los *intermediadores,* al ejército de actores y "representantes del pueblo". Este espíritu *caudillista y verticalista* (basado en la disciplina, la sumisión y la obediencia a las jerarquías y las autoridades) atraviesa toda la historia del Patriarcado milenario; es su sostén y

[40] Marx, K., *Crítica de la filosofía del Estado en Hegel* (1843), pág. 61. En un debate en Brasil con un comité del PT de Río de Janeiro (1/09/1982), Guattari cuestionaba la reducción de la Política (y de la militancia) a un asunto de 'carrerismo' de profesionales de la política: «por definición, no se puede "hacer carrera" en la autonomía; y tampoco da para hacer carrera en la militancia, pero ésta es otra historia» (en: Rolnik/Guattari, *Micropolítica. Cartografías del deseo* [2005], pág. 183).

apuntalamiento. La división y escisión (disimétrica y jerárquica) de nuestras fuerzas o potencias productivas y re-productivas es *la base* del Patriarcado. Aquí, con los filósofos modernos, lo que vemos es el intento de darle una forma racional y jurídica (una manifestación estatal y capitalista).

Pero esto plantea los siguientes interrogantes: ¿Quién puede entonces obtener ese saber que le conduciría al poder, es decir, quién puede ser un "superior"? ¿Quién puede obtener, ocupar y ejercer cargos y dignidades jerárquicas? ¿Quién puede ocupar una posición de autoridad y ejercer un poder de mando? La respuesta a todas estas preguntas es: *formalmente* hablando, cualquiera puede. Pero los cargos y las dignidades (prerrogativas y privilegios) se reparten y distribuyen siempre según el estamento social (según el rango) y según la estima pública (según su honor). Basta con que se cumplan determinados requisitos y condiciones, y que se rinda algún tipo de "examen" o "concurso" que habilite a ejercer dicho cargo y función.

Cabrá, sin embargo, la sospecha: ¿puede *realmente* (y no sólo formalmente) ser "cualquiera" quien forme parte del ejercicio del poder? Es la sospecha que unos años después, y en plena Revolución Francesa (1791-93), van a lanzar mujeres como Olympe de Gauges, Claire Lecombe[41] y Mary Wollstoncraft, así como los negros africanos de la colonia de Haití (el ejército de haitianos organizado por Toussaint L'Ouverture que acabó expulsando y derrotando a franceses, españoles, e ingleses).

---

[41] Guérin, D., *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa* (1946/1968), pp. 240-41: «Las 'sociedades populares' de las secciones asociaban enteramente a las mujeres a la vida pública; en las 'secciones', las mujeres no tenían voz deliberativa, por el contrario, en las sociedades populares las ciudadanas se encontraban en plan de igualdad absoluta con los varonesx. Y, como la mayoría de ellas estaban en la vanguardia del combate, contribuían a radicalizar a las sociedades de las 'secciones'». Para el papel de las mujeres inglesas durante la Revolución inglesa y francesa (siglos XVII al XX), cf. Rowbothan, Sheila, *La mujer ignorada por la historia. 300 años de lucha y opresión contra las mujeres* (1973). En adelante: (MH).

En su *Carta sobre la Tolerancia* (1689), Locke define al Estado de la siguiente manera: «El Estado es, a mi parecer, una sociedad de seres humanos constituida *solamente* para procurar, preservar, y hacer avanzar los propios intereses de índole civil». Y esos intereses civiles de los individuos son: «la vida, la libertad, la salud, el descanso del cuerpo, y la posesión de cosas externas, tales como dinero, tierras, casas, muebles, y otras semejantes»[42]. Unos cien años después, en su *Jerusalem* (de 1783) Mendelssohn, siguiendo abiertamente a Locke, define al Estado así: «un Estado es una sociedad de seres humanos [*eine Gesellschaft von Menschen*] que se unen para fomentar la solidariamente su bienestar temporal»[43]. El Estado posee el poder de gobierno (*Regierung*), lo que para Mendelssohn significa un poder para influir en la voluntad y en las acciones de los individuos, es decir, el poder para «*dirigir* [*lenken*] las acciones de los miembros hacia el bien común» (JJ, 1, §19: 25). El Estado es una máquina de organizar y dirigir las conductas y las acciones; todo Estado tiene una 'razón de Estado'.

Unos años más tarde (1797), y en la misma época que Fichte, Kant dice: «un Estado (*civitas*) es la *unión* [*Vereinigung*] de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas [*unter Rechtsgesetzen*]» (MC, 1, §45: 142); es en este sentido que para él la Constitución (*Verfassung*) funda un «estado jurídico» o un estado de Derecho, puesto que los seres humanos «necesitan un estado jurídico bajo una voluntad que los unifique (bajo una Constitución), para participar de aquello que es 'de derecho'». El pueblo, en tanto unificación común (forma-Estado), «se denomina 'comunidad' [*das gemeine Wesen*] *en virtud de su forma* (por cuanto está unido por el común interés de todos de hallarse en el estado jurídico)» (MC, 1, §43: 139-40). ¿En qué consiste aquí la forma-Estado que da vida y anima a la comunidad? Una vez más, en

[42] Locke, J., *Carta sobre la Tolerancia* (1689), pág. 8.

[43] Mendelssohn, M., *Jerusalem, o acerca del poder religioso y judaísmo* (1783), Primera Parte, §13, pág. 17. En adelante: (JJ).

relaciones de poder verticales disimétricas y jerárquicas, que son las que fundan la subordinación, la sujeción y la coacción común de las leyes:

> «es menester salir del 'estado de naturaleza' (en el que cada uno obra a su antojo) y unirse con todos los demás para someterse a una *coacción externa legalmente pública*; por tanto, entrar en un Estado en el que a cada uno se le determine legalmente y se le atribuya desde un poder suficiente (que no sea el suyo sino uno exterior) lo que debe ser reconocido como 'suyo'» (Kant, MC, 1, §44: 141).

En el terreno de la Política el orden jerárquico se mantiene gracias a la coacción común (el poder externo de las leyes); en el terreno de la Ética el orden se mantiene gracias a una auto-coacción sobre sí mismo (la virtud y el sentimiento moral, o el poder interno de la ley moral o la razón práctica). Sólo mediante esta *doble coacción interior y exterior* (la ley del imperativo categórico y la ley del Estado) es como se sostienen para Kant el orden y la armonía: que los individuos se sujeten a sí mismos deviniendo virtuosos (la familia y la educación deben perseguir ese fin), a la vez que son sujetados desde el exterior por la coacción común de las leyes (los recíprocos derechos y deberes civiles). La cuestión de la coacción estatal ya estaba presente también en *Jerusalem* de Mendelssohn (1783), y es lo que según él marca la distinción entre el Estado y la Religión/Iglesia: «El Estado ordena *y* reprime [*gebietet und zwinget*], la religión instruye y persuade; el Estado hace leyes, la religión mandamientos. El Estado tiene poder físico y se sirve de él si es necesario; el poder de la religión es amor y hacer el bien». Pero además, «el Estado abandona al insubordinado [*Ungehorsamen*] y lo excluye», porque precisamente «la sociedad civil, en cuanto persona moral, puede tener derechos de coerción [*Zwangsrechte*] y, de hecho, los ha recibido por el 'contrato social' [*gesellschaftlichen Vertrag*]» (JJ, 1, §28-29: 37-39).

En cuanto a Kant, ya en 1793 había desarrollado la cuestión de la coacción común, en la segunda parte de *Teoría y Praxis* (donde Kant

dispara contra Hobbes). Allí dice que la 'igualdad' civil consiste justamente en este poder que cada uno tiene de coaccionar al otro *dentro* del marco de la ley y del Derecho: «todos son, en cuanto súbditos, iguales entre sí, puesto que ninguno pude coaccionar a otro sino mediante la ley pública, pero también mediante ésta cada uno se le resiste en igual medida, y nadie puede perder esta facultad de coaccionar (por consiguiente, la facultad de tener un derecho contra otros)»[44].

Ahora bien, esta coacción común —«que la razón misma prescribe como medio» (TX, §3: 82)— que *iguala* a todos los ciudadanos está, sin embargo, fundada necesariamente sobre un orden vertical de jerarquías y rangos disimétricos: superiores e inferiores. Kant dice que «de esta idea de la igualdad de todos los hombres en la comunidad se deriva la fórmula siguiente: "Todo miembro de la comunidad tiene que poder lograr cada *grado de condición* en la comunidad al que lo pueden llevar su talento, su aplicación, y su suerte"» (TX, §2: 45). Encontramos aquí la misma idea anterior: formalmente, en potencia, cualquiera puede ocupar posiciones, cargos, y funciones públicas, dependiendo ello de factores tan heterogéneos como el talento individual, la aplicación, y la suerte; o sea que nadie puede reclamarlos como algo hereditario o mayestático, puesto que «no puede haber ningún privilegio *innato*». Sólo las 'cosas', la propiedad, se puede heredar, «y nadie puede legar el privilegio del rango que tiene en la comunidad a sus descendientes». Todos pueden llegar «por *mérito propio* a los grados superiores de la subordinación (de lo superior a lo inferior)»; y quienes están en una posición de superioridad, por ejemplo en cuanto a las fortunas, no pueden impedir a otros «ascender a circunstancias iguales» (TX, §2: 47). Sin embargo, en el sistema político de Kant, siempre tiene que haber en la cima de la

[44] Kant, I., *Teoría y Praxis. Sobre el refrán: "eso puede ser correcto en la teoría, pero no sirve para la práctica"* (1793), §2, pág. 45. En adelante: (TX).

jerarquía un *jefe* de Estado, contra el cual no cabe ninguna forma de insurrección:

> «Si un pueblo (que se halla bajo cierta legislación actualmente en vigor) juzgara que es muy probable que pierda su felicidad, ¿qué ha de hacer? ¿debe acaso *resistir*? La respuesta sólo debe ser: no tiene nada que hacer sino *obedecer*. [...] Jamás se debe emplear contra ella resistencia en palabras o en actos. En toda comunidad tiene que haber una *obediencia*, bajo el mecanismo de la constitución estatal según leyes de coacción (referidas al todo), pero al mismo tiempo un *espíritu de libertad*. [...] La obediencia sin el espíritu de libertad es la causa ocasional de todas las sociedades secretas.
>
> [...] De aquí se sigue que toda oposición al poder legislativo supremo, toda *sublevación* que permita traducir en actos el descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en *rebelión* es, en una comunidad, el crimen más grave y condenable, pues arruina el fundamento mismo de la comunidad. Y *esta prohibición es incondicionada*, hasta tal punto que incluso cuando ese poder, o su agente (el jefe de Estado), han violado hasta el contrato originario, sin embargo al súbdito *no le está permitida resistencia alguna* en tanto contra-violencia. Esta es la razón: porque en una constitución civil ya subsistente el pueblo no tiene más el *derecho* de determinar un 'juicio' estable acerca del *modo* en que esa constitución debe ser gobernada. Pues supongamos que tenga ese 'derecho', y precisamente el derecho de oponerse a la decisión del jefe real de Estado, ¿quién debe decidir de qué lado está el derecho? No puede hacerlo ninguno de los dos, pues sería juez en su propia causa. Se necesitaría entonces que hubiera un jefe por encima del jefe para decidir entre éste y el pueblo, lo que es contradictorio. El pueblo no puede ejercer coacción contra el soberano, pues en este caso sería *el pueblo el soberano supremo*» (Kant, TX, §1, 57; 71; 60; 66).

He aquí la encrucijada en la que se encuentran todos los filósofos modernos más progresistas: por un lado están en favor de su época, en lo tocante a las críticas contra del viejo sistema monárquico absoluto, el Antiguo Régimen, la arbitrariedad feudal del poder de la nobleza y del clero, etc.; pero por el otro, retroceden ante todo intento radical de

auto-emancipación colectiva, ante toda democracia radical, hacia toda forma de libertad e igualdad (sin mando ni obediencia, sin propiedad ni vallados). Más allá de todas las rivalidades y polémicas acontecidas entre todos los filósofos que aquí nombramos, todos cantan al unísono la misma estrofa, el mismo *ritornello:* "Todo está perdido desde el momento en que el pueblo mismo quiere tomar las riendas directas de la sociedad, y hacer su propio destino". De aquí el aspecto mistificante con el que envuelven a su filosofía y a toda su 'ciencia real de Estado' (imagen dogmática y moral del pensamiento). La democracia radical es el reverso negativo y por abajo del despotismo monárquico; una y otro son, para todos los filósofos modernos, dos variantes de la anarquía: la anarquía de lo *Uno* (por arriba), y la anarquía de lo *Múltiple* (por abajo, del lado de la multitud o la plebe).

Pese a sus diferencias en el modo de caracterizar y definir los conceptos, en el modo de construir el método y la arquitectura de sus sistemas jurídicos y políticos, todos están de acuerdo en que la relación vertical disimétrica y jerárquica de mando/obediencia es el pilar de toda comunidad posible, *de toda forma de organización social posible*. Sin posiciones de jerarquía y de autoridad vertical, sin división entre quienes dan las ordenes y quienes obedecen, entre quienes dirigen y quienes ejecutan, no hay sociedad racional posible. En esto, todos están de acuerdo, e injertan este tipo y modo de relación humana en todas las instituciones, desde la familia hasta el Estado. El propio Hume afirma:

> «la verdad es que no hay acontecimiento más terrible que la total desaparición del Gobierno [*a total dissolution of government*], que deja en libertad a la 'multitud' [*multitude*], y hace depender la constitución o elección de un nuevo régimen [*new establishment*] de una gran parte de la población (pues nunca llegarán a intervenir todos)».

En ese caso, dice Hume, «invadiría a la sociedad una total anarquía [*a total anarchy*] y no quedaría un gobierno en pie»[45]. En la entrada «Gobierno», la *Enciclopedia* (1750-1765) comienza afirmando que si bien «no es imposible considerar conforme a la naturaleza que los hombres puedan vivir sin ningún gobierno público, [como] los habitantes del Perú, e incluso hoy día los chiricucas, los floridenses, y otros más, que viven como hordas *sin* reglas y *sin* leyes», sin embargo, a continuación, afirma temerariamente que «un gobierno sin ley es un *misterio* en la política, inconcebible para el espíritu del hombre e incompatible con la sociedad humana». Aquí, 'sin ley' significa 'sin contrato', y por lo tanto, 'sin gobierno estatal', dado que es en virtud del poder soberano que se crean las leyes; en cualquier caso, cuando no hay gobierno, «el pueblo se convierte en una multitud confusa, sin orden ni freno» (PE, 68; 77). De hecho, en la entrada «Poder» se afirma que el objetivo del Gobierno es, a la vez, conseguir «el bienestar de la sociedad gobernada» *y* «prevenir la anarquía» (PE, 144). El problema del colonialismo y de las luchas de liberación de lxs indígenas en las colonias está sin duda presente en el trasfondo de estas ideas; Montesquieu describe el proceso de colonización «de dos nuevos mundos» (que fue posible gracias a la invención de la brújula), y de «las riquezas que España sacó de América»[46].

Todos los filósofos modernos consideran que si bien es verdad que lxs indígenas viven bajo formas de organización y de vida "en común", se trata sin embargo comunidades demasiado naturales, es decir, *in*-civilizadas, precisamente porque todavía viven como en el estado de naturaleza —especialmente, aquellos pueblos «que viven alejados de la espada de los conquistadores y de la dominación sanguinaria de los

[45] Hume, D., "Del contrato originario", en: *Ensayos políticos* (1741-42), pp. 102; 107. En adelante: (YP).

[46] Montesquieu, Ch.-L., *El espíritu de las leyes* (1735), Parte IV, Libro 22, §21-22. En adelante: (EL).

dos grandes imperios del Perú y de México»[47]—; es decir, viven sin haber descubierto la verdadera forma (racional) de comunidad: la forma-Estado. Entre ellxs hay una unión, pero no hay jefes, líderes, gobernantes, jerarquías, mando y obediencia, policía, funcionarios, estamentos, ejército permanente[48], etc.; y eso es lo que inmediatamente los define como 'pueblos naturales': «en la misma situación se encuentra aún en la mayor extensión de América, en la Florida y en el Brasil, donde no puede hablarse de rey, ni de comunidad, ni de gobierno» (PE, 57). Esto ya lo había planteado Hobbes cien años antes en el *Leviatán* (1651), cuando decía que «los pueblos salvajes de varias comarcas de América», que todavía siguen atrapados en el 'régimen familiar' y en la «concupiscencia natural», no cuentan como verdaderas sociedades porque «carecen de todo gobierno y viven actualmente en ese estado bestial a que me he referido» (el estado de naturaleza)[49]. De hecho, en *De Cive* (1642) llama a esa situación de no-gobierno «anarquía» (TC, §7: 145).

Kant dice que los salvajes constituyen pueblos «pero no Estados» (MC, I, §53: 181). En la misma época, 1796-97 Fichte sostiene las mismas ideas: dado que «un pueblo sin autoridad no constituye ningún Estado», ocurre que entonces «el Estado vecino tiene el derecho o bien de someterlo a sí mismo, o bien de forzarlo a darse una 'constitución', o bien a expulsarlo de su vecindad». Ahora bien, ¿qué

[47] Esta idea está copiada casi textual del *Segundo Tratado* de Locke (GC, §105: 119).

[48] En el *Behemoth* (1668) Hobbes considera, como todos los que vendrán después, que el Ejército permanente es lo que verdaderamente da fuerza y poder al Estado. Los Parlamentarios y Presbiterianos quisieron arrebatarle al Rey su milicia, pues allí radicaba materialmente (físicamente) todo su poder: «Tengo para mí que el poder Legislativo, y realmente todo posible poder, está contenido en el poder de la milicia» (BH, §2: 133; 103; 127; §4: 236). Recordemos que en febrero de 1645 el Parlamento inglés crea el *New Model Army,* primer ejército permanente (y centralizado) de Inglaterra. Kant, Fichte, Hegel, no dejan de hablar en sus textos jurídicos del Ejército y del Derecho de Guerra.

[49] Hobbes, Th., *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil* (1651), Parte I, §13, pág. 104. En adelante: (LL).

significa para Fichte "sin autoridad"? Significa: sin jerarquía, sin posición de mando vertical, sin jefe. En una comunidad, por más natural que sea, debe al menos haber un jefe, aunque más no sea de modo eventual y pasajero: «todo pueblo que cuente también sólo con un *mando* dispuesto a *dirigir* la guerra, tiene sin duda una 'autoridad'». Una comunidad deviene una comunidad con autoridad cuando surge un jefe dirigente, al menos en los momentos necesarios (como la guerra). La guerra es para Fichte la situación que *hace necesaria* la emergencia de un centro de mando vertical y jerárquico; cuando eso ocurre, puede decirse que en esa comunidad hay autoridad. Si hay autoridad, entonces ningún Estado vecino puede ni someter, ni forzar a dicha comunidad a una constitución; si lo hace, se declara en guerra contra dicha autoridad. Postulando este principio de 'autoridad' (dirigismo), dice Fichte, evitamos «que puedan aprovecharse las potencias ávidas de conquista» (DC, 2, Apéndice, §7: 414). Seguimos en la misma senda: son las relaciones y las posiciones verticales disimétricas y jerárquicas de autoridad, cuyo sostén se basa en un poder de coacción y dirigismo, las que hacen a la forma-Estado. Toda la división social, basada en la división del *saber* y de los *trabajos*, se da por sentado sin crítica.

Según Hegel, el Estado —cuya doble finalidad (*Zweck*) contradictoria es garantizar «el interés general como tal» *y a la vez* «la conservación de los intereses particulares» (FD, §270: 300)— no debe dejar sin embargo que el juego de los intereses particulares (el «sistema de las necesidades») funcione sin trabas; debe intervenir: «hay que considerar que el Estado público es tanto más perfecto cuanto menos queda librado al individuo que actúa por sí guiado por su opinión particular, respecto de lo organizado de manera general» (FD, §242: 273). Dado que «los diversos intereses de *productores* y *consumidores* pueden entrar en conflicto entre sí», deviene necesaria «una regulación consciente que esté por encima de ambas partes» (FD, §236: 269). Notemos de paso que Hegel no pone en cuestión la

existencia misma de la división social y de la división de los trabajos (no pone en cuestión la división entre compradores y vendedores de fuerza de trabajo), es decir, no pone en cuestión (como filósofo) el hecho mismo de la dominación y la sujeción, sino que sólo se pregunta por el cómo de su distribución y su regulación.

El Estado-nación, regulación consciente de lo ya existente —con su Tribunal de justicia (§219/229) y su poder de Policía (§231/249)—, es el imperio de la justicia universal, es el Verbo hecho carne: «Lo universal, que en un primer momento es sólo el 'Derecho', debe extenderse a la totalidad del campo de la particularidad. La Justicia es algo muy importante en la sociedad civil: buenas leyes hacen florecer al Estado, y una propiedad libre es la condición básica para su esplendor» (FD, §229: 267). De allí, la serie de virtudes que Hegel atribuye al ciudadano: «La motivación de la *obediencia* frente a las órdenes del Gobierno, la de la *fidelidad* con la persona del príncipe y con la Constitución, y el sentimiento del *honor nacional,* son las 'virtudes' del ciudadano de cada Estado que cumple con su orden»[50].

Hegel es quien lleva más lejos la concepción jurídico-contractual del sujeto, del poder, del sexo y del deseo, porque construye al Estado (en tanto que «forma» o modo social de organización) como «forma de universalidad»; y acto seguido inyecta dicha forma de universalidad *dentro* de la subjetivación (y del deseo/inconsciente)[51]. Hegel define al Estado como «lo racional en y por sí», que, «según su 'forma', es un obrar que se determina de acuerdo con leyes y principios pensados, es decir, universales; y esta idea es el eterno y necesario ser en y por sí del Espíritu» (FD, §258: 283-84). Más adelante, afirma que «el Estado en y por sí es la totalidad ética, la realización de la libertad,

[50] Hegel, G.W.F., *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental* (1810), §57, pág. 111. En adelante: (DE).

[51] Hegel, DE, §6: 29: «En cuanto el pensar produce un objeto universal, le corresponde la actividad del abstraer, y con eso *la forma de la universalidad,* por ejemplo en el objeto universal "hombre"». O por ejemplo, en el universal "Estado".

y es un fin absoluto de la razón que la libertad sea efectivamente real. El Estado es el Espíritu que está presente en el mundo y se realiza en él con conciencia» (FD, §258: 287).

Todo lo cual nos conduce a la siguiente verdad: «la verdad es que el Espíritu [*der Geist*], en cuanto libre y racional, es en sí ético, y que la 'Idea' verdadera es la racionalidad real, que existe como Estado» (*die wahrhafte Idee ist die wirkliche Vernünftigkeit, und diese als Staat existiert*). Por aquello de que todo lo real es racional y todo lo racional es real, el Estado mismo (forma organizativa ética y racional) aparece en Hegel como la 'universalidad' racional que se encarna y se hace real. Con lo cual, llegamos a este resultado: el espíritu deviene auto-consciente (aparece como un contenido para la conciencia pensante) sólo cuando la Idea verdadera se encarna en un Estado, y entonces, la «forma de universalidad» aparece bajo una figura: la Ley del Estado (FD, §270: 308-309). Pero Hegel da todavía un paso más, y plantea que únicamente dentro del Estado (justamente en virtud de su forma de universalidad) la libertad del pensamiento y la ciencia son cabalmente posibles: «Puesto que el principio de su forma es, en cuanto universal, el pensamiento, también ha sucedido que de su parte surgiera la libertad del pensamiento y de la ciencia, [porque] la ciencia posee el mismo elemento formal que el Estado: tiene como fin el conocimiento de la verdad y la racionalidad objetivas y pensadas» (FD, §270: 310-11); razón por la cual Hegel demanda que no se confunda el principio de las iglesias particulares con el principio del Estado: «por encima de las iglesias particulares alcanza el Estado la *universalidad* de pensamiento, el principio de su *forma*, y la lleva a la existencia» (FD, §270: 312). El Estado encuentra su fundamento universal en la *razón*, y la razón encuentra su consumación en el *Estado:* «El Estado también tiene una doctrina, pues sus instituciones, y en general, lo jurídicamente valido, la Constitución, etc., existen en forma de leyes, es decir, esencialmente en la *forma del pensamiento*» (FD, §270: 307).

De aquí parte precisamente la crítica auto-emancipatoria *radical* de Guattari/Deleuze, y todo su rechazo a utilizar la filosofía como una herramienta para apuntalar cualquier forma de 'ciencia real de Estado' (la imagen dogmática y moral del pensamiento), cuando en 1980 dicen:

> «El pensamiento ya se ajustaría de por sí a un modelo que toma prestado del aparato de Estado, y que le marcaría fines y caminos, conductos, canales, órganos, todo un *órganon*. Existiría, pues, una 'imagen del pensamiento' que recubriría todo el pensamiento, y que sería algo así como la «forma-Estado» desarrollada *en* el pensamiento. [...] Vemos perfectamente lo que el pensamiento gana con ello: una gravedad que nunca tendría de por sí, un 'centro' que hace que todas las cosas (incluido el Estado) den la impresión de existir gracias a su propia eficacia o a su propia sanción. Pero el Estado gana otro tanto. En efecto, *la «forma-Estado» gana algo esencial al desarrollarse así en el pensamiento: todo un consenso.* Sólo el pensamiento puede inventar la *ficción* de un Estado universal 'por derecho', elevar el Estado a lo universal 'de derecho'.
>
> [...] El Estado deviene el único principio que establece la distinción entre sujetos *rebeldes*, que se remiten al estado natural, y sujetos *dóciles*, que de por sí remiten a su 'forma'. Si para el pensamiento es interesante *apoyarse* en el Estado, no menos interesante es para el Estado *desplegarse* en el pensamiento, y recibir de él la sanción de *forma única, universal.*
>
> [...] Por derecho, el Estado moderno va a definirse como "la organización racional y razonable de una comunidad": la única particularidad de la comunidad es interna o moral ("espíritu de un pueblo"), al mismo tiempo que su organización hace que contribuya a la armonía de un universal ("espíritu absoluto"). *El Estado proporciona al pensamiento una forma de interioridad, pero el pensamiento proporciona a esta interioridad una forma de universalidad.* [...] Entre el Estado y la Razón se produce un curioso intercambio, pues la razón realizada se confunde con el Estado *de derecho*, al igual que el Estado *de hecho* es el devenir de la razón» (G/D, MM, 379-81).

Cuando la filosofía deviene 'ciencia real de Estado', cuando se propone como objetivo apuntalar y fundar al Estado, deviene garante del orden establecido jurídico-contractual, es decir, deviene garante del diagrama actual *de relaciones de poder*. En ese instante, la filosofía deja de ser una máquina de guerra contra el poder, deja de ser una máquina crítica cuyo fin es poner en cuestión toda forma de *división* binómica y excluyente, así como toda posición de *trascendencia* (toda posición de verticalidad, disimetría y jerarquía); incluso las que se camuflan de inmanencia y de "pluralismo ontológico"[52]. Estas críticas de Deleuze y Guattari recaen sobre la forma-Estado en tanto que tal, en sus diferentes variantes (el polo social-demócrata de Estado y el polo totalitario). El pensamiento deviene auto-emancipatorio cuando pone en cuestión el diagrama del poder estatal en sí mismo (en tanto diagrama patriarcal).

[52] Nietzsche había dicho en 1874: «Al Estado nunca le ha preocupado demasiado la verdad, sino sólo la que le puede resultar útil; y más exactamente, toda clase de utilidad: ya sea la verdad, la semi-verdad, o el error. Una alianza entre el Estado y la filosofía únicamente tendrá sentido de estar la filosofía en condiciones de prometer al Estado que le será *incondicionalmente* útil o, lo que es igual, que pondrá la utilidad del Estado por encima de la verdad. Cierto que sería magnífico para el Estado tener también a la verdad a su servicio y "a sueldo"»; en: Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador* (1874), pág. 116-17. En adelante: (HU). A propósito de esto, Deleuze/Guattari decían: «Quizá 'Schopenhauer como educador' de Nietzsche sea la mayor crítica que se haya hecho a la 'imagen del pensamiento' en su *relación* con el Estado» (MM, 381).

III. La Democracia directa, radical y permanente. Anarquía & Oclocracia.

> «Puede ocurrir que la villa esté bien construida y amurallada, y llena de gente; y sin embargo, no será una 'ciudad' si no tiene leyes y magistrados para establecer un recto gobierno…, sino *la pura anarquía*» (Jean Bodin, año 1576).

Para todos los filósofos modernos del siglo XVI al XIX la «anarquía» es una moneda falsa cuya peligrosidad criminal tiene dos caras: la anarquía es, por un lado, una situación de desorden y caos, una situación de no-gobierno y de no-sometimiento a la Ley & el Orden que irrumpe *por arriba* (el despotismo monárquico, la tiranía, la usurpación del poder soberano legítimo); y por el otro, la anarquía es al mismo tiempo esa misma situación, pero irrumpiendo *por abajo* (la democracia extrema o directa, la irrupción del 'pueblo' o la 'multitud' en los asuntos públicos). La «anarquía», por arriba *y* por abajo, es definida en bloque y de modo abstracto como la negación del Estado, de la República (en el sentido de '*commonwealth*'), de la Democracia verdadera y racional. Así, la mistificación o la fetichización de la filosofía jurídico-contractual *moderna* va a consistir en bascular de la una a la otra difuminando en el camino las profundas diferencias de naturaleza que hay en entre ambas. Por otro lado, la mistificación de la filosofía jurídico-contractual *contemporánea,*

heredera de la tradición moderna, realiza una operación similar: tiende a borrar las diferencias radicales que hay entre la anarquía anti-estatista *y* anti-capitalista (el socialismo o comunismo anárquico, el socialismo libertario, el autonomismo socialista y libertario, etc.) y la anarquía estatista-capitalista (el liberalismo o el neo-liberalismo, etc.). A lo largo de toda la Modernidad "el fantasma del anarquismo" que recorre Europa está presente como una obsesión de tipo paranoide, como un polo paranoico del delirio jurídico-político[53]. Es más, el filántropo y reformista de Bentham lleva incluso al terreno de la lógica y de la retórica su crítica al anarquismo, cuando en su *Tratado de los sofismas políticos* (1816), afirma que hay algunas falacias que son anárquicas y anarquizantes porque ponen en cuestión a la Ley & el Orden en curso: «he separado una clase de sofismas que pueden llamarse 'anárquicos', porque tienen una tendencia a destruir toda especie de gobierno [*une tendance à détruire toute espèce de gouvernement*]; pertenecen a la clase de los sofismas de confusión y de oscuridad, pero tienen además el peligro de preparar la disolución de toda autoridad legal»[54]; lo más curioso, es que Bentham considera que estos sofismas anárquicos están representados en algunos artículos de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789/1971, y considera anarquistas a los jacobinos. Si hay alguien preso de la confusión y la oscuridad, es precisamente Bentham.

Ahora bien, aquí sólo nos interesa problematizar la segunda caracterización que realizan los filósofos modernos: la que define a la

[53] Deleuze, G., *Derrames I. Entre capitalismo y esquizofrenia* (1971-1979), pp. 76-77: «Los investimentos sociales tienen dos polos. Por un lado, un polo paranoico (que también se puede llamar investimento reaccionario fascista), que consiste en subordinar las máquinas deseantes a los grandes aparatos represivos, a los grandes aparatos de Estado y al aparato familiar. [...] El segundo polo es el polo esquizo, el polo esquizofrénico del delirio, que realiza la subordinación inversa, la subordinación de los grandes conjuntos molares a las formaciones moleculares. [...] No es que sea más delirante: simplemente es otro delirio». En adelante: (D1).

[54] Bentham, J., *Tactique des Assemblées Législatives, suivie d'un Traité des sophismes politiques. Tome II* (1816), pág. 9 (trad. esp., pág. 7).

anarquía que irrumpe desde abajo. El problema que todos tienen con la *democracia radical* (directa, activa y permanente) es que está llena de falsos pretendientes: hay demasiados *falsos representantes* que aspiran a hacerse con el poder de Estado, que quieren tomar el cielo por asalto. Y por lo tanto, en la democracia directa se torna imposible imponer una *vara de medida* universal que permita discernir quiénes son "adecuados" y quiénes no (en el ejercicio del poder soberano). La democracia directa, como forma o modo de organización social, tiene consecuencias disolventes en la teoría-práctica política: hace imposibles tanto al 'sistema de juicio' (porque ella acaba con el juicio de Dios) como a la 'ciencia real de Estado', porque disuelve *a la vez* el poder del saber (el poder de los que tienen el saber) y el gobierno de los "profesionales" (la política como "profesión" de un grupo social). Hobbes dice que:

> «muchos, por ambición y ansia de mando, se meten en los debates de interés público; y entonces el Gobierno llega a ser administrado de una manera democrática. Y de ahí surgen esas desdichas que generalmente acompañan al poder del pueblo» (Hobbes, TC, §10: 187).

Hume va a decir algo parecido: «el amor al mando es tan fuerte en el corazón del hombre que muchos no sólo sucumben a él, sino que anhelan los peligros, fatigas y desvelos del gobierno»[55]. El problema es siempre para Hobbes: "¿Quién o quiénes son éstos que pretenden ejercer el poder de soberanía?". Es así como hay que comprender la siguiente frase: «cuando hombres o súbditos particulares piden libertad, bajo el nombre de 'libertad' no están, de hecho, pidiendo libertad, sino *poder*, aunque por falta de conocimiento apenas reparen en ello». Por eso, «aquellos súbditos que en una Monarquía deploran su pérdida de libertad lo único que en realidad tienen que soportar es

[55] Hume, D., "Del origen del gobierno", en: YP, 27.

esto: no haber sido *invitados a participar* en el gobierno de Estado» (TC, §10: 181-82).

Esta pregunta obsesionaba ya a Platón (especialmente al Platón anti-sofista, y el de *Las Leyes* y del *Político*): cómo filtrar a los pretendientes. En la democracia directa y radical todos quieren ser (porque pueden) pretendientes al poder; o lo que es lo mismo decir, la "multitud" no se contenta únicamente con poder *elegir*, sino que además quiere *participar* activa, directa, y permanentemente de todos los asuntos públicos, de manera rotativa y revocable. De esta manera, según los filósofos modernos, la democracia acaba dinamitando así sus propias bases; lo cual produce más tarde o más temprano una disputa facciosa o partidista por el botín colectivo (que todos quieren rapiñar); y así, el Estado civil deviene él mismo estado de lucha de grupos y fracciones, guerra, sedición, rebelión, insurgencia, revolución: «de las asambleas surgen facciones en un Estado, y de las facciones provienen las sediciones y la guerra civil» (TC, §10: 184). En el *Behemoth* Hobbes describe ese mismo proceso en la propia Inglaterra (el ascenso de Cromwell, la rapiña común, la desconfianza mutua, las miradas de reojo, y las traiciones y guillotinamientos mutuos).

La vara de medida, la matriz de discernimiento (el tamiz con el que se debe colar a los pretendientes o representantes) es para Hobbes es la ciencia real o la ciencia Política (de la que él cree haber sentado las verdaderas bases al unirla con los principios de la Física); sólo quien conozca los principios y las leyes de la Política debe tener la verdadera potestad de soberanía. En síntesis, es la vieja historia: para gobernar, hay que *saber*; sólo "los que saben" pueden gobernar correctamente.

> «Son muy pocos los que en una gran asamblea de hombres entienden de estas cosas, al estar en su mayoría mal preparados, por no decir que son totalmente *incapaces*; ¿en qué podrían esos consejeros contribuir con sus impertinentes opiniones, como no sea creando meros obstáculos e impedimentos?» (Hobbes, TC, §10: 183).

Pero ocurre precisamente que la 'ciencia real de Estado' es inútil y está totalmente de más en la democracia directa, justamente porque bajo esa forma de organización el caudillismo y el dirigismo, las posiciones de jerarquía vertical (así como el mando/obediencia), la división entre dirigentes/dirigidos, directores/ejecutores, se encuentran *conscientemente* conjuradas. Nadie posee un saber *exclusivo y excluyente* que lo colocaría, per se, en "posesión" del poder. Esto es lo que planteaba Deleuze en su curso sobre Spinoza (1980-1981), de la misma época que *Mil Mesetas*. Allí sostiene que la teoría jurídico-contractual reemplaza la vieja 'competencia del sabio' —que conoce la esencia y la verdad de las cosas (y por tanto es el único que puede decirnos qué es la Justicia y cómo vivir rectamente)— por el principio inmanente del 'consentimiento'. Sin embargo, un principio no reemplaza al otro, sino que actúa como relevo o complemento: precisamente, si la democracia radical es prohibida por todos los filósofos es porque no todos tienen la competencia necesaria, aún cuando sean capaces de consentir, comprometerse, y cumplir sus promesas (MS, 85-86).

Tenemos que confesar que, en este punto, todos los filósofos modernos (y muchos contemporáneos) coinciden: la democracia directa y radical es igualmente despreciada, es considerada como un estado de 'anarquía', confusión: cualquiera quiere y puede ser señor, y a la vez nadie lo es (porque eso no duraría ni dos días). Hume mismo, pese a que se opone a Hobbes en muchos puntos, afirma que la República romana cayó en la anarquía (a punto tal que hasta los esclavos se rebelaban armados) precisamente porque daba demasiadas prerrogativas al pueblo: «tales son los efectos de la democracia sin un cuerpo representativo» (YP, 10). Incluso la *Enciclopedia* francesa, que pretendía ilustrar a las masas, coindice en este punto: es conveniente que el pueblo llano sólo se limite a *votar* (legisladores y presidentes), y que el Estado sea gobernado y las decisiones sean tomadas por aquellos ciudadanos que poseen el saber

necesario y la forma de saber necesario. Para Hobbes, no se trata nunca de saber cuál es el régimen de gobierno que deja "más libertad" a los súbditos o ciudadanos, porque según él *todos* suponen formas de sujeción y dominación: «mientras todos estén de acuerdo, cada ciudadano en particular es tan súbdito como es posible serlo» (TC, §7: 144); justamente, vivir en sociedad es vivir bajo sujeción, necesariamente, del mismo modo que no vivir bajo sujeción es ser un salvaje: «librarse de la sujeción civil [es] volver a esa libertad que tienen los hombres de hacer todas las cosas (es decir, al estado natural y salvaje); pues el estado natural es al estado civil (quiero decir que la libertad es a la sujeción) lo que la pasión es a la razón, o lo que una bestia a un hombre» (TC, §7: 155).

El ejercicio de poder del Estado no es sino la administración de la sujeción y la dominación común; sujeción que es a la vez totalizante e individualizante: el centralismo vertical es simultáneo al pastorado rizomático que el Estado ejerce, por ejemplo, a través de la Policía (y otras instituciones como la familia, el Hospital, la Iglesia, etc.). Pero según Hobbes, las teorías políticas que sólo se preguntan por cuáles son las formas de gobierno más libres sólo se preguntan por el *cómo* de la dominación, y por el *quiénes* dominan, y justo por eso, no comprenden bien el problema de la liberad, puesto que oponen la 'libertad' a la 'sujeción', cuando en realidad la libertad no tiene nada que ver con el libre albedrío sino que sólo depende de los *modos de moverse* posibles: «cuantos más *modos de moverse* tenga un ser humano, mayor libertad tendrá» (TC, §9: 168). No se trata nunca de cuestionar *el hecho mismo de la dominación y de la sujeción* —pues eso equivaldría a no tener ningún obstáculo en absoluto, lo que para Hobbes sólo puede conducir a la guerra generalizada—, sino que únicamente se trata de indagar qué tipo de obstáculos puede imponerme el poder del Estado (de la ley del soberano). En otros términos: los distintos tipos de status y de posiciones sociales dependen de los distintos modos de movimiento posibles que cada

'persona' tiene dentro de la sociedad y del marco de los derechos y las leyes; a más derechos, más poder, es decir, más libertad (más *modos* de moverse).

De allí que Hobbes dice que «hay algunos que imaginan que la Monarquía es más penosa que la Democracia, porque hay menos libertad en aquélla que en ésta. Si por 'libertad' entienden una *exención de la sujeción* que les es debida a las leyes, es decir, a los mandatos del pueblo, debe recordárseles que ni en una Democracia ni en otra clase de gobierno existe una libertad así» (TC, §10: 181). Por eso, en cuanto *al hecho mismo de la dominación,* estrictamente hablando no hay diferencias para Hobbes entre la Monarquía y la Democracia (lo que las distingue es el modo de la dominación). Frase reveladora si las hay:

> «Si en una Democracia el pueblo otorgase a una persona (o a un pequeño grupo) el poder de *deliberar* acerca de asuntos de guerra y de paz, contentándose con *nombrar* magistrados y ministros públicos, es decir, reteniendo esa autoridad *pero sin participar* en las responsabilidades de la administración, debe reconocerse que en este particular democracia y monarquía serían iguales» (Hobbes, TC, §10: 186).

El problema con la democracia directa, entonces, no es que da demasiada libertad (es decir, que hay muy pocos obstáculos contra las fuerzas o potencias de los individuos), sino que todos quieren ser señores de los demás. Exceso de pretendientes. Pero esta conclusión parte de la petición de principio de la antropología hobbesiana: que los seres humanos, por naturaleza (o sea, por la ley de inercia), sólo desean dominar y sujetar a los demás, debido a que son egoístas, amantes de la gloria y el honor, a que son competitivos y tienden a monopolizar los bienes (en lugar de compartirlos), a que son desconfiados y celosos, a que cada uno se cree más sabio que el resto (cada uno tiene una estima demasiado alta de sí mismo).

Cien años después que Hobbes, Montesquieu sigue planteando en *El espíritu de las leyes* (1735) que el pueblo no puede ni debe auto-dirigirse y auto-gobernarse. Según él, la República se divide en Democracia (cuando todo el pueblo es «dueño» del poder) y Aristocracia (cuando sólo una parte lo es); ahora bien, rápidamente comprendemos que *la* 'democracia' no es la 'democracia directa', sino la democracia representativa e indirecta, puesto que «es esencial determinar el número de ciudadanos que deben formar las asambleas». No todos pueden ser ciudadanos (no todos pueden participar en la asamblea) porque no todos pueden responder a la famosa pregunta: "¿Qué hacer?". Pero, además, ocurre que los que sí son ciudadanos y pueden participar en la asamblea, no necesariamente tienen la capacidad para tomar decisiones y gestionar. Con lo cual, los ciudadanos deben necesariamente nombrar ministros y magistrados (representantes o pretendientes certificados y profesionales) que se encarguen de los asuntos complejos, de todos aquellos problemas fundamentales que se le escapan al populacho: «el pueblo *necesita que lo guie* un consejo o senado». De modo que hay un doble filtro: el primero, divide entre ciudadanos y no-ciudadanos (aquí, la propiedad privada, la raza, la edad, la capacidad psico-física, el sexo/sexualidad son los parámetros de filtrado); el segundo, divide entre ciudadanos capaces e incapaces respecto a los asuntos del gobierno. ¿Por qué? Porque «del mismo modo que la mayoría de los ciudadanos que tienen suficiencia para elegir, no la tienen para *ser elegidos,* el pueblo, que tiene capacidad suficiente para darse cuenta de la gestión de los demás, no está capacitado para llevar la gestión *por sí mismo*» (EL, I, 2, §2: 12-13).

Pero Montesquieu va más lejos en su rechazo, puesto que plantea que si la democracia no es representativa, entonces es anarquía: la democracia directa, al postular una "igualdad extrema", socaba las bases mismas de la democracia, destruyendo literalmente la virtud propia de la República (el amor a la patria, la ley, los magistrados, y el

Tribunal), y destruyendo con ello la familia, la sumisión a los adultos, a los maridos, a los gobernantes, a los jueces, a los amos o patrones:

> «El principio de la Democracia se corrompe no sólo cuando se pierde el sentido de la 'igualdad', sino también cuando se adquiere el sentido de la 'igualdad extremada', y cuando cada uno quiere ser *igual* que aquellos a quienes escogió para gobernar. A partir de ese momento, el pueblo ya no podrá soportar el poder que él mismo confía a otros, y *querrá hacer todo por sí mismo, deliberar y ejecutar* en lugar del senado y de los magistrados, y despojar de sus funciones a todos los jueces.
>
> En estas condiciones, la virtud de la República deja de existir. El pueblo, al querer ejercer las funciones de los magistrados, deja de respetarlos; […] no se tienen consideraciones para con los senadores ni para con los ancianos. Y si no se respeta a los *ancianos*, tampoco se respetará a los *padres*, no se tendrá deferencia para con los *maridos*, ni sumisión para con los *amos*. […] Las mujeres, los niños, los esclavos no tendrán sumisión ante nadie. Y las buenas costumbres, el amor al orden y la virtud desaparecerán.
>
> […] El verdadero espíritu de la 'igualdad' está tan alejado del espíritu de la igualdad extrema como el cielo lo está de la tierra. El primero no consiste en ordenar las cosas de tal modo *que todos manden*, o que nadie sea mandado, sino en obedecer y mandar a sus 'iguales'. *No se trata de no tener un dueño, sino de tener por dueños sólo a los 'iguales'*» (Montesquieu, EL, I, 8, §2: 79; §3: 80).

El pueblo no debe querer ocupar un lugar que no le corresponde, ni puede atreverse a ejercer el poder soberano de modo directo, colectivo, horizontal y sin jerarquías; no debe querer ni hacer la ley ni tampoco encontrar nuevas formas de justicia punitiva, porque, en ese caso, sería el fin de los directores, tutores, gobernantes "profesionales", jueces, senadores, éforos, magistrados, y todas las figuras de autoridad permanente que le hablan (y dictan sentencia) "en representación" suya, y que le dicen qué hacer. El pueblo no puede osar no tener dueño, o que todos sean dueños. Si osa trazar lo que Marx llama el «giro

peligroso» del «*self-government*»[56], del auto-gobierno directo, es el pueblo quien destruye la posibilidad de la democracia y la razón. Lo que ninguno era capaz de ver (sin duda a causa de los propios privilegios), es aquello que el feminismo italiano nos muestra, a saber, que «la corrupción de la Democracia, tanto sobre bases capitalistas como comunistas, estriba en que cada uno se ejercita en aquel paternalismo que se produce en el poder, como si debiese ser cada uno de ellos quien lo regentease»[57].

La *Enciclopedia* replica exactamente las mismas palabras de Montesquieu; en la entrada «Poder» se afirma que el objetivo del Gobierno es «prevenir la anarquía» (PE, 144), y en la entrada «Democracia» (escrita por Louis de Jacourt) se afirma que ésta se corrompe cuando degeneran el amor a las leyes y a la patria, cuando la educación (general y privada) es abandonada, cuando los deseos dejan de ser honestos, y finalmente, «cuando el trabajo y los deberes son considerados como penas». Aquí se mezclan demasiadas cosas en un mismo saco, pero en cualquier caso, es seguro que el pueblo nunca tiene el derecho de considerar como "poco democrático" a un sistema social y político que reproduce al trabajo como una obligación y una pena, y que se sostiene sobre unas condiciones (relaciones de producción) que hacen del trabajo y del trabajador una absoluta desdicha, una condena infinita[58]. En la misma línea, Jacourt afirma que la democracia extrema destruye al espíritu de la verdadera democracia porque

> «cada uno quiere ser *igual* a aquel a quien ha elegido para mandarle: es entonces cuando el pueblo, no pudiendo soportar el poder que él

[56] Marx, K., *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852), pp. 74-75.

[57] Lonzi, Carla, *Escupamos sobre Hegel. Y otros escritos sobre liberación femenina* (1970), pág. 51. En adelante: (SH)

[58] Sheila Rowbothan decía en 1973: «Una de las más amargas y terribles ironías del capitalismo reside en el hecho de que por más horrible y destructivo que sea trabajar, es aún peor el verse forzosamente impedido a hacerlo (los explotados acaban sintiéndose afortunados)» (MH, 175)

ha confiado, quiere hacerlo todo *por sí mismo,* deliberar en lugar del senado, ejecutar las leyes en lugar de los magistrados, y despojar de sus funciones a todos los jueces» (Enciclopedia, PE, 29).

A este abuso Jacourt lo llama, sin duda siguiendo a los filósofos antiguos, «oclocracia»; donde *ókhlos* significa: muchedumbre desordenada, turba, pueblo, plebe, populacho. Cuando se da este abuso, «no hay amor al orden ni a las costumbres ni a la virtud». Pero he aquí el fantasma que todos más temen (porque todos lo nombran), sin duda, teniendo en mente las imágenes de los múltiples levantamientos sociales de la época: «entonces surgen corruptores y pequeños tiranos» (PE, 30). Esta paranoia en torno a los falsos pretendientes, a los pequeños tiranos ávidos de poder que pervierten la mente del pueblo llano y mediocre (*ókhlos*) y lo conducen a la rebelión (para luego tiranizarlo igual o peor de lo que estaba antes), atraviesa todo el *Behemoth* de Hobbes (1668) —allí es Cromwell y cía. quien juega el papel de seductor y falso pretendiente—, y llega hasta Fichte y Hegel, en torno a la figura de Napoleón, a quien Fichte llama el «usurpador» y «el hombre sin nombre»[59].

El «pueblo llano» o *commom people* (como lo llama Hobbes), «los más», la «multitud» o *die Vielen* (como lo llama Hegel, traduciendo el *hoi pollói* griego), «los muchos», «la multitud», *the many* o *the multitude* (como también lo llama Hume), es el chivo expiatorio universal. Contra él se aplican todos los *double bind* posibles. Por un lado, se lo pinta como ignorante, bruto, e incapaz de discernir (según la razón) lo verdadero de lo aparente (o de lo falso) y lo justo de lo injusto; se lo pinta como pasional y caprichoso, a punto tal que sólo se complace en la persecución de sus intereses inmediatos y privados; y esta situación de inmediatez es la que lo torna incapaz de ascender *por sí mismo* (o sea sin mediadores) hacia los intereses más universales y absolutos, y justo entonces, el pueblo deviene una masa

[59] Fichte, J.G., *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos* (1793-1807), pág. 61.

totalmente informe y maleable que acaba (sin siquiera darse cuenta) encumbrando a cualquier pequeño tirano fascinador y seductor, o a cualquier hábil demagogo y sofista. El pueblo siempre cava su propia tumba. Pero por otro lado, se espera todo de él, se cargan todas las tintas de la responsabilidad sobre él: debe saber elegir, debe ser virtuoso, debe amar a la patria, al soberano y a las leyes, debe dedicarse a trabajar y contribuir al bien común, cumplir con todos los deberes y obligaciones de la moral y la eticidad, debe obedecer disciplinada y obedientemente a sus magistrados, jueces, policías, jefes de corporaciones, y representantes o actores varios, etc.

En el *Contrato social* (1762) el bueno de Rousseau, que odia a poderosos y tiranos[60], identifica sin embargo la anarquía con la oclocracia: «cuando el Estado se disuelve, el abuso del gobierno, cualquiera que sea, toma el nombre común de 'anarquía'», y entonces, «podemos decir que la democracia degenera en oclocracia» (CS, III, §10: 86); ocurre que en ese caso, «los súbditos rehúsan obedecer, el desorden sucede a la regla, la fuerza y la voluntad no obran ya de concierto, y el Estado, disuelto, cae así en el despotismo o en la anarquía» (CS, III, §1: 57). Más aún, en el preciso momento en que cae sobre Rousseau el anatema y la censura, en que sus libros son prohibidos y quemados públicamente, él mismo pide (en una carta al arzobispo de París y Director de la Sorbona Christophe de Beaumont) que por lo menos no se lo confunda con un ateo anarquista —cosa que, por otro lado, él mismo hacía con «el ateo de Spinoza» (PO,

[60] En una carta al señor de Malesherbes fechada el 28/01/1762, Rousseau dice: «Odio a los grandes, odio su estado, su dureza, sus prejuicios, su pequeñez en todos sus vicios, y los odiaría mucho más si los despreciara menos»; en: *Escritos polémicos,* p. 45. En adelante: (PO). Este odio rousseauniano se opone a la actitud del ciudadano *común,* que «corteja a los grandes que odia y a los ricos que desprecia», como dice en *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755), Parte II, pág. 315. Recordemos que Malesherbes fue nombrado Director de Publicaciones en 1755, llegó a ser Secretario de Estado bajo Luis XVI, y finalmente guillotinado en 1794.

55)—: «mi libro era el toque a rebato de la anarquía y la trompeta del ateísmo, y su autor era un monstruo que había que asfixiar» (PO, 59).

Por su negativa a considerar al ser humano 'malo' por naturaleza, Kant llama a Rousseau «el sutil Diógenes contemporáneo» (LE, 44; 133). Es más, él mismo acepta incluso que Rousseau lo despertó, por decirlo así, de su "sueño elitista": hubo un tiempo, dice Kant, en el que «yo despreciaba al populacho que todo lo ignora», pero «fue Rousseau quien me desengañó», y a partir de entonces «esta deslumbrante superioridad se desvaneció»; ahora, dice, «aprendo a honrar a los hombres, y me consideraría más inútil que el trabajador común si no creyera que esta labor de reflexión puede proporcionar a los demás algún valor, cual es el de establecer los derechos de la humanidad»[61]. Sin embargo, ese desengaño respecto del populacho que todo lo ignora no aparece en lo más mínimo en su filosofía jurídico-política, puesto que como el resto de los filósofos insiste en que el pueblo llano no debe nunca tomar las riendas de los asuntos comunes. En la *Metafísica de las costumbres* (1797) no sólo identifica a la democracia directa o 'extrema' con su degeneración (la oclocracia), sino que además veda al pueblo el derecho a la insurrección y a la rebelión (al cambio en la forma de gobierno y de la Constitución). Para Kant, en la democracia representativa o indirecta «se trata de unificar primero la voluntad de todos para, desde ahí, formar un pueblo; luego, la de los ciudadanos, para formar una comunidad; y después, poner *a la cabeza* de esa comunidad al soberano, que es esta voluntad unida en sí misma»; esa es su forma correcta. La falsificación de la democracia indirecta es tanto la oligarquía como la democracia indirecta, «realizada por hombres poderosos, no legitimados, que se imponen por la fuerza (la oligarquía y la oclocracia)» (MC, I, §51: 177). Todo intento de

[61] Kant, *Lecciones de Ética* (1775-81), pág. 291. En adelante: (LE).

> «cambiar por la fuerza [*Gewalt*] la Constitución actualmente existente es algo punible, porque sería el pueblo [*Volk*] quien realizaría tal cambio, *amotinándose* [*Meuterei*] para ello, y no la legislación; y la insurrección (bajo una Constitución ya existente) es una *subversión* [*Umsturz*] de todas las relaciones jurídico-civiles y, por tanto, de todo Derecho, es decir, no supone un cambio en la constitución sino su disolución.
>
> […] Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, *resistencia* legítima del pueblo; porque sólo la *sumisión* a su voluntad universalmente legisladora posibilita un 'estado jurídico'; por tanto, no hay ningún 'derecho de sedición' [*Aufstandes*] (*seditio*), aún menos 'de rebelión' [*Aufruhrs*] (*rebellio*). [...] Por tanto, un cambio en una Constitución política (defectuosa), que bien puede ser necesario a veces, sólo puede ser introducido por el soberano mismo mediante *reforma*, pero no por el pueblo, por consiguiente, no por *revolución* [*aber nicht vom Volk, mithin durch Revolution*]. Y si se produce, sólo puede afectar al poder ejecutivo, no al legislativo. [...] No está permitida la resistencia *activa* del pueblo arbitrariamente unido para forzar al gobierno a una determinada acción (por tanto, para realizar él mismo un acto de poder ejecutivo), sino sólo la resistencia *negativa*, es decir, la negativa del pueblo (en el Parlamento)» (Kant, MC, 1, §52: 178; §49: 151; 153-54).

La Paz Perpetua, que es el «bien político supremo», no puede ser realizada «revolucionariamente, mediante un salto, es decir, destruyendo violentamente una constitución defectuosa existente, sino reformándola paulatinamente según principios sólidos» (MC, 1, §62: 196). En *Teoría y Praxis* Kant denomina a este salto violento como un «estado de anarquía, con todos sus horrores» (TX, §2, 65). Ahora bien, ¿cómo prevenir esta tendencia del pueblo a la revolución, a tomar los asuntos no sólo *ejecutivos* sino también los *legislativos* en sus propias manos? En otros términos, ¿cómo evitar la tendencia a la auto-gestión y al auto-gobierno? La respuesta de Kant, como la de casi todos, es el recurso a la moral disciplinaria: hay que producir una educación pública y privada que enseñe a las personas a ser *autócratas*

de sí mismos, a *auto-coaccionarse* (la moral como sacerdocio). Imperio de la disciplina y sociedad disciplinaria: todos deben introyectar o interiorizar al poder ejecutivo y al poder legislativo dentro suyo, en la propia razón, en el propio sujeto. Puesto que el ser humano «alberga en su interior una especie de pueblo que ha de ser *sometido* a las reglas de un gobierno alerta e investido de un poder coactivo». Este pueblo que somos y que hay que someter «no es otro que las acciones de la sensibilidad». Por eso, «el hombre requiere disciplina, [y] esta clase de disciplina es el poder ejecutivo de la prescripción de la razón sobre las acciones que se originan a partir de la sensibilidad» (LE, 178). Hay que verse a sí mismo como una República en la que los dictados de la sensibilidad deben ser sometidos y disciplinados bajo el dictado de la razón imperativa (LE, 198). Caso contrario, la anarquía se despierta *dentro de nosotros*, y haciendo bola de nieve, acaba deviniendo subversión exterior, anarquía social y política: «allí donde no tiene lugar el dominio de uno mismo se da paso a la anarquía» (LE, 180). La autocracia, el poder ejercido sobre y contra sí mismo, mata dos pájaros de un tiro: acaba con la anarquía moral y pasional en uno mismo, y con la anarquía como trastorno político. Este es un típico tema ilustrado e idealista: un uso incorrecto de la razón equivale al anarquismo; el propio Mendelssohn, cuando respondía en 1784 (paralelamente a Kant) a la pregunta del abate Zöllner sobre la Ilustración, decía que «el mal uso de la Ilustración debilita el sentimiento moral, lleva al egoísmo, a la irreligión y a la anarquía»[62].

Por su parte, en los *Fundamentos del Derecho Natural* (1796-97) Fichte afirma que la democracia directa (no-representativa) en sentido estricto es la forma de organización más perniciosa, puesto que la comunidad (*Gemeine*) no puede ni debe ejercer nunca por sí misma el poder ejecutivo (o poder público), ya que eso equivaldría a

[62] Mendelssohn, M., "Acerca de la pregunta: ¿A qué se llama 'Ilustrar'?; en: AA.VV., *¿Qué es la Ilustración?*, pág. 15. En adelante: (QL).

ser su propio juez, lo cual es imposible (y además, ya se ha dado por descontado que el pueblo no tiene criterio suficiente):

> «El pueblo mismo no debe ejercer por sí mismo el 'poder ejecutivo', sino que tiene que transferirlo y, por consiguiente, la Democracia, en el significado verdadero y propio del término, es una constitución por completo contraria al Derecho. [...] Una constitución democrática (en el significado más verdadero y propio del término) sería la más insegura de todas las que podrían existir, porque no sólo habría que temer continuamente las violencias de todos (como si se estuviera fuera del Estado), sino, de cuando en cuando, también *la cólera ciega de una masa exaltada*, que procedería de modo injusto en nombre de la ley» (Fichte, DC, 1, §16: 229-30; §Introducción: 113).

Fichte llama «democracia en sentido estricto» (DC, 1, §16: 233) a la democracia representativa, que es la única que acepta. Por eso, que la «multitud» (*die Menge*) esté representada según el esquema vertical y jerárquico es absolutamente necesario; Fichte declara «la absoluta necesidad de una representación (*Repräsentation*)» (DC, 1, §16: 231), puesto que «el poder del Estado tiene que ser necesariamente transferido, y no puede en absoluto permanecer en manos de la comunidad» (DC, 2, §21: 337). Así, una vez más, el despotismo y la anarquía devienen uno el reverso del otro para todos estos autores: «ningún Estado puede ser gobernado despótica o democráticamente» (DC, 1, §16: 231). Unos años más tarde, en *Los caracteres de la edad contemporánea* (1804-06) Fichte sigue identificando a la anarquía con el despotismo (§12: 154).

Por la misma senda camina Hegel, no sólo en su *Filosofía del Derecho* (1820-21), sino incluso diez años antes, en su *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental* (1810), ese curso destinado a los estudiantes del Gimnasio de Nüremberg.

> «El poder estatal universal contiene diferentes poderes particulares subsumidos en sí: (a) el poder legislativo sin más; (b) el administrativo y el financiero, para proporcionarse los medios para la realización de la libertad; (c) el (independiente) judicial y policial; (d)

> el militar y el poder de hacer la guerra y firmar la paz. [...] El tipo de una Constitución depende además de si todos los ciudadanos (en cuanto son ciudadanos) participan en el gobierno. Tal constitución es una Democracia. La degeneración de la misma es la *oclocracia* (o el dominio del vulgo) [*die Herrschaft des Pöbels*], a saber, si aquella parte del pueblo *que no tiene propiedad* [*Eigentum*] y muestra disposiciones contrarias al Derecho [*unrechtlichen Gesinnungen*] aparta con violencia a los ciudadanos legítimos [*rechtlichen Bürger*] de los asuntos estatales» (Hegel, DE, §28: 81).

Toda una enseñanza para los jóvenes, que por cierto continúa todavía en 1820-21 —pues la *Filosofía del Derecho* está dedicada también a los estudiantes («en el cumplimiento de mi cargo»)—, cuando dice, como Fichte, que la democracia directa es idéntica al despotismo, porque es «una situación en la que la ley está ausente, y en la que la voluntad particular como tal, sea la ley de un monarca o la de un pueblo (oclocracia), rige como ley, mejor dicho, en lugar de la ley» (FD, §278: 326). La democracia sin representantes (directa, activa y colectiva) es una forma de democracia «desprovista de toda forma racional» (FD, §308: 357). La 'multitud' no puede ni gobernar por sí misma ni legislar por sí misma, puesto que

> «el pueblo (en la medida en que con esta palabra se designa una parte determinada de los miembros del Estado) expresa la pate que precisamente *no sabe lo que quiere.* Saber lo que se quiere, y más aún, saber lo que quiere la voluntad en y por sí, la razón, es el fruto de un conocimiento profundo que no es justamente asunto del pueblo. […] En la representación de que "todos" deben tomar parte en los asuntos del Estado está también la suposición de que *todos entienden de estos asuntos,* afirmación que es tan absurda como frecuente oír pronunciarla» (Hegel, FD, §301: 350; §308: 358).

De allí, de la ignorancia supina en la que sumerge a la multitud, Hegel deduce la *necesidad* de todos los órganos intermedios, es decir, «mediadores» —los estamentos y corporaciones— entre el pueblo y el Gobierno del Estado como tal (pues únicamente el Estado sabe lo

que quiere)[63]. Es más, es gracias a la existencia y la acción de esos órganos mediadores que el pueblo evita convertirse en una 'multitud' de átomos dispersos, «en un simple agregado», en un «opinar inorgánico» (en un opinar que habla desde el no saber ni siquiera qué es lo que se quiere). Gracias a los representantes intermediarios y a su sabiduría (gracias a la jerarquía vertical estamental y corporativa), la sociedad deviene un *todo orgánico*, y allí, «en un sistema orgánico, la multitud hace prevalecer sus intereses de un modo que se adecua al Derecho y al Orden; si este medio no existe, la expresión de la masa será necesariamente salvaje» (FD, §302: 353)[64]. Marx tenía razón cuando en su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1843) tachaba al sistema jurídico-político de Hegel como el imperio de la burocracia:

> «Lo que se suele comprender como 'pueblo' [*Volk*], la multitud de individuos [*die Vielen*], es por cierto un conjunto, pero sólo como una acumulación, como una masa carente de forma [*formlose Masse*], cuya acción sería precisamente por ello elemental, irracional, desenfrenada y terrible [*elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich*]. [...] El Estado es esencialmente una organización de tales miembros, que por sí constituyen círculos, y en ningún momento debe mostrarse en él como una multitud inorgánica [*unorganische Menge*]» (Hegel, FD, §303: 354).

Como vemos, la posición moderna afirma que democracia directa es sinónimo de anarquía y oclocracia. Y es sin duda este fantasma el que está en la base del *lugar común* y del *sentido común* en torno a la 'anarquía', y que sigue viralizándose hoy por todos lados, y desde todas las ideologías o posiciones políticas que postulan, por izquierda o por

[63] Hegel, FD, §270: 300: «El Estado *sabe* por lo tanto qué quiere, y lo sabe en su universalidad, como algo *pensado*; por eso obra y actúa siguiendo fines sabidos, principios conocidos y leyes que no son sólo en sí, sino también para la conciencia».

[64] Hegel, DE, §54: 109: «El Estado aprehende [*faßt*] a la sociedad no sólo bajo relaciones jurídicas, sino que *media* [*vermittelt*], en cuanto un ser común moral verdaderamente superior, la unidad en costumbres, cultura y maneras universales de pensar y actuar (al ver y reconocer espiritualmente, cada uno en el otro, su universalidad)».

derecha, la *necesidad* del Estado (como forma y modo de organización económica, social y sexual), ya sea en su versión de 'máximo de Estado' o de 'mínimo de Estado' (lo que Guattari/Deleuze llaman el «polo social-demócrata» o el «polo totalitario»). Al igual que los filósofos modernos, todo el mundo identifica a la 'anarquía' con ausencia de ley y orden (caos), con desorden social, con un rechazo obstinado a toda forma de organización de lxs trabajadorxs (puro espontaneísmo), con anarco-individualismo, con el intento de obturar el sindicalismo, etc. El anarquismo, la democracia radical, la multiplicación hiper-centralista e hiper-deseante de los centros de deliberación, decisión y ejecución[65], la abolición de toda división disimétrica y jerárquica (de los trabajos, de la sociedad, de los sexos, sexualidades, géneros, razas, clases, etc.), es el fantasma o chivo expiatorio (extorsión simbólica) que agitan todos los jerarcas y dirigistas paranoicos que se oponen, por un lado o por el otro, a la auto-organización y a la auto-gestión colectiva, directa, radical, y con un sentido auto-emancipatorio.

En la misma época y por los mismos años en que Kant, Fichte y Hegel publicaban sus obras jurídicas y políticas (en las que identificaban la democracia directa con la anarquía y la oclocracia, siguiendo las viejas ideas), Graco Babeuf y los 'babuistas' —que organizaron en 1796 la llamada 'Conspiración de los Iguales'— ya

[65] Ya en 1904 Rosa Luxemburgo había lanzado una crítica política y organizativa que se oponía al centralismo de Lenin/Trotsky: «El ultra-centralismo que propugna Lenin no nos parece impregnado en su esencia por un espíritu positivo creador, sino por un espíritu *vigilante*. Su razonamiento se orienta, fundamentalmente, a conseguir el control de la actividad del Partido, y no a su enriquecimiento, a su restricción y no a su ampliación. [...] No es posible educar al proletariado para la nueva *disciplina* aprovechando la que le ha inculcado el Estado capitalista y pasando la vara de manos de la burguesía a las de un 'comité central'; para conseguir esa nueva educación, es necesario quebrar, desarraigar ese espíritu de disciplina esclava». Luxemburgo, Rosa, *Problemas de la organización de la social-democracia rusa* (1904), pp. 145; 142. En plena Revolución Rusa (1918) Rosa sigue insistiendo (desde la prisión) sobre las mismas ideas (cf. *La revolución rusa* [1918], pp. 71; 78-79).

denunciaba abiertamente en *El Tribuno del Pueblo* a todos los que utilizaban y capitalizaban a la 'anarquía' para perseguir y castigar las expresiones revolucionarias de la 'multitud' insurrecta. Apoco de salir de prisión, el 12 de diciembre de 1795 publica en el Tribuno del Pueblo su artículo titulado "¿Qué hacer?" (*Quoi faire?*):

> «Se trata del punto: ¿Qué nos queda por hacer? "Nada", nos dice el Directorio, o el señor Réal, o el señor Cormatin; ya que pretenden netamente que todo está hecho, que la revolución ya ha terminado, que ya ha terminado "el quejarse tan amargamente de los anarquistas y de los hombres que quisieron revolucionar siempre". Esta palabra «anarquista», usada bajo Lafayette, usada bajo Luis XVI, usada bajo la Gironda, se reproduce ahora con afectación escandalosa. Debe ser familiar a todas las cortes, lo sabemos. Pero nuestros nuevos potentados deberían, quizá, ser más políticos en su afán de prodigarla. [...] "Revolucionar", ya hemos dicho varias veces de qué se trata. Es conspirar contra una situación que no conviene; es intentar desorganizarla e implantar, en su lugar, algo que valga mucho más. Ahora bien, mientras lo que "no marcha" no esté derrocado y lo que sería "bueno" no esté estabilizado, yo no reconozco que se haya revolucionado suficientemente. Al menos no veo que se haya revolucionado suficientemente para el pueblo. [Por eso] es forzoso convenir en que no hay verdadera revolución si no es la de las masas, y que es ésta revolución la que nos falta. [...] Y sin embargo, porque queremos efectivamente hacerla, todavía nos tratan de "anarquistas", de "facciosos", de "desorganizadores". [...] Yo llamo 'desorganización' a todo orden que colma a la más pequeña minoría mientras hace languidecer y morir a la mayoría; y llamo 'desorganizadores' a todos aquellos que han contribuido a establecer (y a los que ahora contribuyen a mantener) tal orden»[66].

No obstante, y dentro de este terreno del pensamiento auto-emancipatorio, todavía deviene necesario recordar la sospecha que el

[66] Bebeuf, G., *El Tribuno del Pueblo*, pp. 116-18. La pregunta "¿Qué hacer?" va a convertirse, con Lenin, en la pregunta del 'centralismo democrático' caudillista, dirigista y verticalista; pero es también una pregunta que hoy se plantea incluso la social-democracia progresista.

feminismo italiano de los 70's lanzaba contra el pensamiento revolucionario de la propia época: «¿Volveremos a permitir lo que se ha repetido continuamente al término de toda revolución popular, cuando la mujer, que ha combatido junto a todos los demás, se ve postergada con todos sus problemas? [...] La civilización nos ha definido como 'inferiores', la Iglesia nos ha llamado 'sexo', el psicoanálisis nos ha traicionado, y el marxismo nos ha vendido a una revolución hipotética» (SH, 17-18). Los filósofos modernos (del siglo XVI al XIX) van tan lejos que *proyectan* el dirigismo, la jefería, la posición de jefe y de autoridad vertical, disimétrica y jerárquica en todos lados; así, ponen en circulación no sólo una imagen dogmática y moral del pensamiento (la concepción jurídico-contractual), no sólo viralizan la aceptación y el reconocimiento del «valor» de los valores (el sentido común), sino que contribuyen en la reproducción de unas formas de subjetivación paranoicas, deseantes de la 'posición de masa' (los esclavos libertos y la situación de servidumbre voluntaria):

> «La 'posición de masa' es siempre una posición afectada de caracteres paranoicos. La posición paranoica de masa es: "Yo estaré en la masa, no me separaré de ella, estaré en el corazón de la masa". Y ello bajo dos formas posibles. Sea a título de 'jefe', teniendo por consiguiente una cierta relación de identificación con la masa. Sea a título 'seguidor', en cuyo caso hay que estar, de todos modos, preso en la masa, lo más cerca posible de la masa. Pero con una condición: evitar los bordes, evitar los márgenes, no estar "último" en la posición de masa (es necesario estar cerca del jefe). [En la posición de masa] no existe margen, por la simple razón de que el problema de la masa es determinar la *segregación* y la *exclusión* (hay simplemente caídas y ascensos). La 'posición de manada' es completamente diferente. Su carácter esencial es que hay un fenómeno de margen, lo esencial pasa siempre en el margen» (Deleuze, D1, 169-70).

IV. Contra-filosofía: La crítica de Foucault, Deleuze y Guattari a la concepción *jurídico-contractual* moderna (o imagen dogmática y moral del pensamiento).

Foucault, Deleuze y Guattari no dejan de decirnos que el ejercicio o *uso* filosófico del pensamiento debe convertirse, si es que aspira a la auto-emancipación humana, en una «contra-filosofía», en una «máquina de guerra» múltiple: teórica, sí, pero *a la vez* práctica, política, y organizativa. Pero las máquinas de guerra o de lucha no pre-existen: son agenciamientos colectivos auto-emancipatorios o revolucionarios anti-sistémicos que hay que construir no sólo en la filosofía sino *en todas las prácticas y disciplinas* humanas. Tomando textos que van de 1980 a 1993, lo que define a una 'máquina de guerra' es que

> «su objetivo ya no es ni la guerra de exterminio ni la paz del terror generalizado, *sino el movimiento revolucionario*. [Pues] existe un gusto esquizofrénico por la 'herramienta' (que la hace pasar del «trabajo» a la acción libre), y un gusto esquizofrénico por el 'arma' (que la hace pasar como medio de paz, de conseguir la paz). Es a la vez una respuesta *y* una resistencia. […] Vuelven a surgir hombres "de guerra", con muchas ambigüedades: todos aquellos que conocen *la inutilidad de la violencia*, pero que son adyacentes a una máquina de guerra *a recrear*, de respuesta *activa y revolucionaria* [que] tiene por objeto no la guerra,

sino el trazado de una línea de fuga creadora [...] *dirigida contra el Estado, y contra la axiomática mundial expresada por los Estados.* [...] No resucitan viejos mitos o figuras arcaicas, son la nueva figura de un agenciamiento trans-histórico (ni histórico ni eterno, sino intempestivo). [...] En el deseo no hay ninguna pulsión interna, sólo hay 'agenciamientos'. El deseo siempre está agenciado, *el deseo es lo que el agenciamiento determina que sea.* Al nivel de las 'líneas de fuga', el agenciamiento que las traza es del tipo 'máquina de guerra'. Las mutaciones remiten a esa máquina, *que no tiene verdaderamente la guerra por objeto* sino la emisión de 'quantos' de desterritorialización, *el paso* de flujos mutantes (en ese sentido, *toda creación pasa por una máquina de guerra*)» (Guattari/Deleuze, MM, 476; 404; 422; 405; 233).

«[Por eso,] en todos los sitios donde se pretenda hacernos renunciar a la lucha, es un "vacío de la voluntad" lo que nos están proponiendo, una divinización del sueño, un culto de la muerte. [...] Pero la lucha tampoco es una "voluntad de vacío". *La lucha no es en absoluto la guerra.* La guerra es sólo la lucha-contra, una voluntad de destrucción. [...] La lucha no pasa por ahí. La lucha por el contrario es esa poderosa vitalidad no orgánica *que completa la fuerza con la fuerza, y enriquece aquello de lo que se apodera*» (Deleuze, CC, 190-91)[67].

Según Foucault, la contra-filosofía se convierte en auto-emancipatoria cuando deviene «una máquina crítica, que *pone en cuestión ciertas relaciones de poder*, y tiene (o al menos debería tener) una función *liberadora*»[68]. Si una máquina de guerra no tiene, pues, una función liberatoria, o como dirá Guattari, una «función de autonomía», entonces es una maquina que *ya* ha sido capturada y puesta al servicio de todos los poderes y las servidumbres ya existentes. De allí la sentencia de Guattari en 1970: «Militar es obrar. Las palabras nos

[67] Cf. asimismo, Deleuze, *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista* (1979-1980), §Clase 11, "Potencia de la máquina de guerra y proposiciones indecibles. Líneas de fuga y devenires", pp. 387-413. En adelante: (D2).

[68] Foucault, M., *Discusión*, en: *La verdad y las formas jurídicas* (1973), pp. 181-82. En adelante: (FJ).

interesan un bledo: lo que se requiere son actos» (PT, 317). En otros términos: a la hora de caracterizar o de analizar un fenómeno social cualquiera (con vistas a intervenir activamente en él), la filosofía no sólo no debe separar ni desconectar jamás el nivel de la *teoría* del nivel de la *práctica,* es decir, el ámbito de la producción *de «sentido» y de «valor»* respecto del ámbito de la producción *social,* sino que además tampoco debe separar ni desconectar a todo lo anterior respecto de su relación con el ámbito de la producción colectiva *de deseo* (de la producción de inconsciente individual y social), de las catexis sociales. Hacer filosofía y luchar contra *todos* los poderes es una y la misma acción, puesto que «la teoría no expresa, no "traduce", no "aplica" una práctica: *es* una práctica [de] lucha *contra el poder;* lucha para hacerlo aparecer y *golpearlo* allí donde es más invisible y más insidioso». Pues, como vimos, el ejercicio de las relaciones de poder es invisible e inaudible.

Pero esta práctica de lucha no se ejerce «en nombre de», ni «en el lugar de», ni «en representación de» (posiciones de trascendencia), sino «al lado de» y «junto con» aquellxs que luchan y resisten (posición de inmanencia)[69]. Ejemplo de estas prácticas colectivas es el trabajo en el GIP, la clínica La Borde, la cooperativa auto-gestionada del CERFI (Centro de Estudios, Investigaciones y Formación Institucionales), el GIA (Grupo de Información sobre los Asilos), el GISTI (Grupo de Información y Sostén de los Trabajadores Inmigrantes), el GIS (Grupo de Información de Salud), etc. Pero también el zapatismo y el movimiento kurdo. La "representación" aparece entonces como una estrategia que multiplica o reproduce nuevos amos; al contrario, «el grupo-sujeto no se encarna en un individuo portador de una *representación,* que le permitiría hablar "en nombre del" grupo» (PT, 188). Pregunta política: ¿acaso el papel de lxs filósofxs, o sea, *de cualquiera* que sienta la necesidad de ejercer las potencias del pensamiento *en contra* de los poderes, es un papel

[69] Deleuze/Foucault, *Los intelectuales y el poder* (1973), en: MI, 83-93.

representativo, de dirigismo, de mediación, consistente en dar "lecciones" al resto, emitir opiniones, decir a lxs demás «qué hacer» (o peor, a quién votar)? ¿Y qué es esto sino precisamente *separar* la práctica teórica de la práctica política, separar a una potencia respecto de lo que ella puede? Foucault decía en 1978 y 1981:

> «Me niego a tomar una posición profética que consista en decir a la gente: "Esto es lo que tienen que hacer", e incluso, "Esto está bien, aquello no". Les digo: "Así es como, grosso modo, me parece que suceden las cosas" (pero las describo de tal manera que queden trazadas las vías de ataque *posibles*). Con ello, sin embargo, no fuerzo ni obligo a nadie a atacar. [...] Querría producir efectos de verdad que sean tales que puedan utilizarse *para una batalla posible*, conducida por quienes lo deseen, *en formas por inventar y organizaciones por definir.* [...] La intervención del intelectual como quien da "lecciones" u "opiniones" con respecto a decisiones políticas es un papel al que confieso no adherir; no me sienta. Si uno dijera: "Soy un intelectual y voto por el señor Fulano, y en consecuencia, es preciso que ustedes también voten por él", daría muestras de una actitud que es a mi juicio bastante sorprendente, una especie de jactancia del intelectual. [...] La acción política pertenece a un tipo de intervención totalmente diferente de esas intervenciones escritas y librescas: es un problema de grupos, de compromiso personal y físico. [...] Uno no es radical par haber pronunciado algunas fórmulas: no, el radicalismo es *físico*, el radicalismo concierne a la *existencia* [a la praxis]. [...] Pero esta posición de árbitro, de juez, de testigo universal, es un papel que rechazo absolutamente, pues me parece ligado a la institución universitaria de la filosofía»[70].

[70] Foucault, M., *El poder, una bestia magnifica*, pp. 122; 159-60 (ver también, pp. 52; 125-26; 30; 181; 183). En adelante: (BM). Cf. asimismo, MI, 121. En la misma época (1976), Claude Lefort reivindicaba al joven La Boëtie precisamente por negarse a dictaminar "Qué hacer": «La Boétie no sólo se arriesgaría así a ocupar el lugar del «amo» (si se dedicara a "aconsejar" al pueblo), sino que, acreditando la *ficción* de su «unidad», fomentaría aún más *el deseo de servidumbre*. A pesar de su vehemente llamada en favor de la libertad, participaría de la fantasmagoría de la que emerge el tirano. [...] Los consejos prodigados a hombres sometidos, aunque estuvieran inspirados por el

Es a partir de las prácticas políticas, de las activaciones y experimentaciones concretas y articuladas, que la teoría y la elucidación colectivas (lo que Marx llama «la racionalidad colectiva») devienen posibles y eficaces. Son *quienes hacen,* quienes actúan y activan, quienes trabajan, quienes producen y reproducen, aquellxs que están llamadxs a producir y a rectificar, *por sí mismxs,* su propia teoría y elucidación, sus propias prácticas teóricas:

> «las masas no tienen necesidad de los intelectuales para "saber": saben claramente, perfectamente, mucho mejor que los intelectuales, y lo afirman extremadamente bien»[71].

En 1977 Guattari avanzaba por la misma senda: «Ya no son los especialistas, intelectuales», aquellos que están llamados a "concientizar" a lxs demás sobre la necesidad de crear «nuevos modelos» y «nuevas formas de activismo», sino «las propias personas a quienes afecta de forma *directa,* y que están probando otras maneras de vivir»[72].

¿Qué son los llamados "grupos de intervención" y los espacios de auto-gestión colectiva sino uno de los ejemplos de una actitud práctica, política y militante "de base", territorial? El Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP) es ejemplo de una máquina de guerra diluviana: los presos detenidos y sus familias, los ex-detenidos, saben mejor que nadie qué es el sistema carcelario, cómo funciona, en qué condiciones se "vive", quién es quién, qué se come, cómo se duerme, cuál es el comportamiento del personal de vigilancia y salud, cuál es la higiene, cómo se emplazan y se justifican todos los tipos de abusos (sexuales incluidos), castigos, torturas, violaciones, suicidios, explotación laboral, etc.; no necesitan de ningún traductor ni

amor de la libertad, corren el riesgo de reforzar al tirano» (cf. Lefort, C., *El nombre de Uno* [1976], pp. 132; 149). En adelante: (NU).

[71] Foucault, M., *Microfísica del poder,* pág, 85. En adelante: (MI).

[72] Guattari, F., *Revolución molecular* (1977), pág. 305. En adelante: (RM).

interpretador (representante). Como integrantes del GIP, Daniel Defert (compañero de Foucault) y Deleuze intervienen en 1972 a raíz del suicidio por ahorcamiento de "H. M." (Gérard Grandmontagne) en la prisión, intentando visibilizar las violencias, violaciones y reducción a la situación de prostitución que sufren los homosexuales encarcelados: «H.M. era homosexual. Hay gente que piensa que un homosexual tiene en la cárcel una situación más cómoda que otros, puesto que allí "todo el mundo se hace homosexual". Pero es al revés: la cárcel es el último lugar del mundo para ser "naturalmente" homosexual sin verse atrapado en un sistema de humillaciones y de prostitución que la administración admite voluntariamente para dividir a los reclusos» (ID, 313). El GIP ya había intervenido en 1971 a raíz del asesinato de George Jackson (ligado a los *Black Panthers* y a Ángela Davis) a manos de la policía de la cárcel de Soledad[73].

Por eso quienes integraban el GIP no hacían otra cosa que devenir *intercesores* (nunca esclarecedores), porque su trabajo no era otro que pedir y solicitar *a lxs propixs implicadxs* las informaciones necesarias, y luego ayudar difundirlas inmediatamente: «Estas informaciones no las encontramos en los informes oficiales; las pedimos a quienes, por cualquier razón, tienen una *experiencia* en la prisión, o una *relación* con ella»[74]. El objetivo era «que los presos pudiesen hablar *por sí mismos*» (MI, 84). Entre diciembre de 1971 y enero de 1972 se sucedieron en las cárceles de Toul, Nancy y Lille una treintena de revueltas. Deleuze interviene con un texto en el que describe el trabajo del GIP: no es

[73] Cf. Jackson, G., *Soledad Brother. Cartas de prisión* (1971).

[74] Foucault, M., "Manifiesto del GIP" (1971), en: BM, 171. Para la relación Deleuze/Foucault y su trabajo juntos en el GIP, puede consultarse: Dosse, F., *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada* (2007), pp. 399ss. Deleuze retoma ciertos aspectos del trabajo del GIP en su curso sobre Foucault (Tomo II), y, en el mismo año (1986), en "Foucault y la cárcel" (2R, 247). Recordemos que en el GIP participaban y colaboraban, además de los presos, ex-presos, y sus familias, Jean-Marie Domenach, Michel Foucault, Pierre Vidal-Naquet, Danielle Rancière, Daniel Defert, Jacques Donzelot, Paul Eluard, Claude Mauriac, Jean Genet.

(como decía el Ministro Pleven) un «grupo subversivo», ni tampoco (como decía Schmelck, el funcionario más alto del Tribunal de Casación) un grupo «de intelectuales soñadores», sino que «se propone organizar la ayuda exterior activa, que debe estar dirigida ante todo *por ex-detenidos y sus familias,* pero que debe reunir cada vez más a trabajadores y demócratas»[75]. Siempre es necesaria la apertura y la transversalización hacia el exterior (producir redes y emparrados de grupos activistas).

El GIP no *representa* a nadie (sus textos de intervención no llevan firma de autorxs), y sin embargo, es un grupo militante de activación territorial e institucional, que precisamente retoma la vieja táctica de las «encuestas obreras», las «entrevistas» y la «correspondencia» (como modos de articulación colectiva); —el intercambio de información vía correspondencia es uno de los más clásicos instrumentos de articulación entre grupxs y organizaciones; en cuanto a las encuestas y entrevistas, fueron tácticas utilizadas tanto por Marx (en 1880), como también por feministas contemporáneas a Guattari/Deleuze, como Kate Millett, Alice Schwarzer, o Betty Friedan (citada en el *Anti-Edipo*)[76].

Lo mismo vale para el Centro de Estudios, Investigaciones y Formación Institucionales (CERFI) y la revista *Recherches* (su órgano teórico de expresión), que, en cuanto órganos colectivos y auto-gestivos de intervención social e institucional, se proponían crear nuevas formas de organización y gestión directa de los problemas; y no olvidemos que también Foucault participó del proyecto, como nos lo recuerda la socióloga feminista Liane Mozère, firmante del famoso 'Manifiesto de las 343' en 1971 (manifiesto en favor del «aborto libre

[75] Deleuze, G., "Lo que los presos esperan de nosotros" (1972), en: ID, 264.

[76] Marx, K., *La encuesta obrera de 1880.* Kate en 1970-71 realiza encuestas y entrevistas magnetofónicas con mujeres en situación de prostitución y Alice *ca.* 1975 con "amas de casa", taquígrafas, mujeres en situación de prostitución, "profesionales", estudiantes, "empleadas de limpieza", etc. Betty, a través de cartas y cuestionarios a cientos de mujeres (en los años anteriores a la publicación de *La mística de la feminidad,* de 1963).

y gratuito [*l'avortement libre et gratuit*]», su despenalzación y descriminalización, y contra «los fascistas de todo tipo [*aux fascistes de tout poil*]»), y que además participó activamente en las experiencias de la clínica La Borde y del CERFI/*Recherches*[77]. Guattari, uno de los impulsores y creadores del CERFI y de *Recherches*, dice:

> «no basta con "dar la palabra" a los sujetos afectados (lo que a veces resulta ser un gesto formal e incluso un poco jesuítico), sino que es necesario *crear las condiciones* que posibiliten un ejercicio absoluto, si no paroxístico, de la enunciación. [...] ¿Es irresponsable conceder a la gente la oportunidad de hablar sin precauciones, sin literatura, sin un filtro pseudo-científico? [...] ¿Es realmente peligroso dejar que la gente se exprese a su gusto, permitirle decir lo que siente, con sus propias palabras, llenas de exceso y de pasión? ¿Deberíamos crear una policía de los sueños y de las fantasías? [...] ¿Dejarán por fin a la gente expresarse *sin tener que pasar* por los "representantes"?» (Guattari, RM, 342; 348; 351-52).

Estas palabras de Guattari responden a una coyuntura específica: la revista *Recherches* había publicado un número (marzo de 1973) dedicado a la lucha y la militancia de «los y las homosexuales», titulado *Tres millones de perversos, gran enciclopedia de la homosexualidad*. La tirada fue prohibida y secuestrada por las autoridades, el domicilio de Guattari fue allanado por la Policía (en su ausencia), y el propio Guattari fue encausado y llevado a comparecer en 1974 frente a la Justicia, como director "responsable" de la revista, acusado de "ultraje a las buenas costumbres". Supina absurdidad, puesto que además en ese grupo precisamente se trataba de *conjurar* toda posición de liderazgo, dirigismo, etc. (la táctica del poder es buscar siempre individuos responsables, "cabecillas" en los grupos,

[77] Mozère, Liane, *Foucault et le CERFI: instantanés et actualité* (2004). Liane recuerda que dentro del CERFI se formó el «Groupe généalogie» (Grupo de Genealogía), integrado por Michel Foucault, François Fourquet, Lion Murard, Françoise Paul-Lévy, Anne Querrien y Marie-Thérèse Vernet Stragiotti, entre otrxs. Recordemos que también Christine Delphy, a quien aquí hemos citado, firmó el Manifiesto.

"dirigentes" y "representantes", incluso allí donde no los hay; en ese caso, los fabrican). Foucault escribe en la revista *Combat* un artículo en defensa de Guattari, titulado: *Sexualité et politique*, en 1974[78].

Toda teoría, toda filosofía, todo "discurso", toda proposición, todo programa, todo plan, es ya en sí mismo un enunciado de poder, supone ya un determinado ejercicio de poder (o de resistencia al poder), es decir, supone ciertas relaciones de fuerza *entre* las fuerzas; pues «no hay modelo de «verdad» que no remita a un tipo de poder; ni «saber», ni siquiera Ciencia, que no exprese o implique un acto de poder que se ejerce»[79]. Nuestra tarea (la de lxs Cualquieras o lxs Nadies)[80] es volverlo visible, audible, sensible, pensable, desde una posición de inmanencia, y contra toda forma de "representatividad". Y cuando la filosofía se inviste a sí misma como la única llamada a producir una "toma de conciencia" en los demás, ¿no es *eso mismo* es ya el indicio de que *forma parte* del poder, de algún tipo de poder de jerarquía y privilegio? Es por todo esto que precisamente, como sospechan Foucault, Deleuze y Guattari, la filosofía, el psicoanálisis, la psiquiatría, y también la medicina, *participan* de la misma red de poderes que pretenden combatir; pero no sólo participan pasiva e inadvertidamente, sino que contribuyen *activamente* en la reproducción de la red de poderes y bio-poderes.

La «imagen dogmática y moral del pensamiento» (la concepción jurídico-contractual del poder, del sujeto, del sexo y del deseo), fue construida piedra a piedra como un edificio arquitectónico bastante variopinto. Kant, Fichte, Schelling, Hegel son, del lado del idealismo alemán, los máximos exponentes de este devenir de la filosofía (pero como vimos, no son los únicos, puesto que Inglaterra y Francia no se

[78] Foucault, M., "Sexualité et politique" (1974), en: *Dits et Écrits II (1970-1975)*, pp. 536-38.

[79] Deleuze, G., *Foucault* (1986), pp. 65; 112. En adelante: (FF).

[80] Carla Lonzi decía: «Cuanto más soy *cualquiera*, más soy yo misma» (devenir-imperceptible y clandestinx).

quedan atrás). Kant, cuando nos decía «¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!»[81]. Hegel, cuando nos decía que «la ciencia del Estado no debe ser otra cosa que el intento de concebir y exponer el Estado como algo *en sí* mismo racional», y que por lo tanto en filosofía hay que atenerse «a los *mandamientos* de la eticidad y del Estado» (FD, §Prefacio, pp. 24; 14). Fichte, cuando dice que «el sabio es, ciertamente, *servidor* del Estado, pero no del príncipe»[82]. Imágenes dogmáticas y moralizantes del pensamiento si las hay[83]. En *Mil Mesetas* (1981), Guattari y Deleuze dicen:

> «En la filosofía llamada moderna y en el Estado llamado moderno o racional, todo gira alrededor del *legislador* y del *sujeto*. [...] "Obedeced siempre, pues, cuanto más obedezcáis más dueño seréis, puesto que sólo obedeceréis a la razón pura, es decir, a vosotros mismos". Desde que la filosofía se ha atribuido el papel de fundamento, no ha cesado de bendecir los poderes establecidos y de calcar su doctrina de las facultades de los órganos de poder de Estado. El 'sentido común', la unidad de todas las facultades como centro del *Cogito*, es el consenso de Estado llevado al absoluto. Esa fue particularmente la gran operación de la "crítica" kantiana, asumida y desarrollada por el

[81] Kant, I, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?" (1784), en: AA.VV., QL, 19; 25.

[82] Fichte, J.G., "Fragmentos políticos de los años 1807 y 1813", en: NA: 285.

[83] Únicamente abstrayendo (despolitizando) la epistemología de Fichte, es decir, desconectándola de su teoría *jurídica y política* (en donde Fichte desprecia la democracia directa y el gobierno de los *ókhlos*/multitud), se puede afirmar que: «Fichte ha explícitamente colocado al dogmatismo como el gran rival de la filosofía» (cf. Ferreyra, 2018: 258). Pues no hay peor dogmatismo y fetichismo que cuando la filosofía trabaja (como en el idealismo alemán) *en favor del diagrama de poder patriarcal ya establecido:* «La paz de la mujer depende de que esté *completamente sometida* a su esposo y de no tener ninguna otra voluntad que la suya. [Y] en tanto el Estado asume que el matrimonio reconocido por él es una relación fundada en algo superior al propio Estado, renuncia a considerar a la mujer como una 'persona jurídica'. El varón ocupa su lugar y *ella queda anulada para el Estado* por su matrimonio (a consecuencia de su propia voluntad necesaria, que el Estado ha garantizado). [...] Pero sólo el varón se ocupa de todas las acciones jurídicas públicas. [...] El varón tiene que estar siempre ante los tribunales en su nombre y "en el nombre de" la mujer» (DC, 2, §7: 362).

> hegelianismo. Kant no ha cesado de criticar los malos usos para mejor bendecir la función. No debe, pues, extrañarnos que el filósofo haya devenido "profesor público" o "funcionario de Estado". Todo está regulado a partir del momento en que la forma-Estado inspira una 'imagen del pensamiento'» (G/D, MM, 381).

De lado de la filosofía, Foucault, Claire Parnet, Deleuze y Guattari nos dicen que esto ocurre cuando el filósofo se convierte en "profesor público" o "filósofo de profesión", es decir, cuando hace suya la tarea de levantar y apuntalar el edificio arquitectónico de la 'ciencia real de Estado'; es decir, cuando la filosofía produce una «imagen dogmática y moral del pensamiento», cuando repliega el pensamiento al modelo del Estado. En el mismo sentido, Foucault critica a la concepción jurídico-contractual porque re-actualiza «el papel del filósofo legislador» (FA, 113), la imagen del sabio que dicta leyes al poder (al Estado) y que dictamina qué hacer y cómo vivir. En una entrevista de 1977 titulada *No al sexo rey* y en otra de 1978 titulada *La filosofía analítica de la política,* Foucault plantea una crítica en torno al ejercicio de la filosofía (que es potestad de cualquiera), afirmando que toda re-actualización del papel de la filosofía como pronosticadora, pedagoga o legisladora no hace sino reforzar el discurso de la dominación, el discurso de la ley, la prohibición y la falta, con toda su sobrecarga moral y jurídica:

> «El sabio griego, el profeta judío y el legislador romano son *modelos* que rondan continuamente a quienes hoy hablan y escriben *por profesión.* Sueño con el intelectual destructor de evidencias y universalismos, el que señala e indica en las inercias y las sujeciones del presente los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza, [...] que contribuya allí por donde pasa a plantear la pregunta de si la *revolución* vale la pena (y qué revolución y qué esfuerzo es el que vale) teniendo en cuenta que a esa pregunta *únicamente* podrán responder quienes acepten arriesgar su vida por hacerla»[84]

[84] Foucault, M., *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones,* pp. 163-64.

«La filosofía tiene todavía alguna posibilidad de jugar un papel en relación con el poder, un papel que no sería el de fundarlo o el de reconducirlo. Todavía es posible pensar que la filosofía puede asumir el papel de *contra-poder*, a condición de que este papel deje de consistir en hacer valer, frente al poder, la ley específica de la filosofía; a condición de que la filosofía deje de pensarse como *profecía*, a condición de que deje de pensarse como *pedagogía* o como *legisladora*, y de que se dé como tarea *analizar, elucidar, hacer visible y, por lo tanto, intensificar las luchas que se desarrollan en torno al poder*, las estrategias de los adversarios en el seno de las relaciones de poder, las tácticas utilizadas, los núcleos de resistencia.

[...] No se trata de preguntarse si el poder es bueno o malo, legítimo o ilegítimo, algo relativo al Derecho o a la Moral, sino simplemente de intentar *eliminar de la pregunta por el poder la sobrecarga moral y jurídica.* [...] Ya hace mucho que sabemos que la tarea de la filosofía no consiste en descubrir lo que está "oculto", sino en *hacer visible lo que, precisamente, es visible*, es decir, hacer aparecer lo que es tan próximo, tan inmediato, lo que está tan íntimamente ligado a nosotros mismos, que, por ello, no lo percibimos. Mientras que la tarea de la ciencia es la de hacer conocer lo que no vemos, la de la filosofía consiste en *hacer ver lo que vemos*. Después de todo, desde este punto de vista, la tarea de la filosofía se podría formular así: ¿en qué consisten estas relaciones de poder en las que nos sentimos atrapados y en las que la filosofía se ha visto enredada?»[85].

Aquí Foucault plantea varias cosas. Por un lado, que la posición política del filósofo, e incluso que su intervención práctica en la sociedad en que vive, debe desmarcarse de las viejas figuras (sabio, profeta, legislador) que colocan al filósofo en una posición disimétrica y jerárquica de 'autoridad', debido a su supuesta capacidad única para conocer la verdad (y discernirla del error y la falsedad), que le permite dirigirse al poder (para fundarlo o reconducirlo). Esto es muy claro en todos los filósofos modernos, sean monárquicos o republicanos: su

[85] Foucault, M., "La filosofía, analítica de la política" (1978), en: *Obras Esenciales. Tomo 3*, pág. 117. En adelante: (FA).

sensación de superioridad respecto del populacho, del pueblo bajo o llano, de la 'multitud', justamente porque ignora la verdadera estructura y las leyes de la sociedad (desconocen los principios de la ciencia real de Estado), de la naturaleza, del cosmos, de los movimientos internos de los conceptos, etc.; y por eso, la multitud se hace ante los ojos del filósofo más o menos culpable de tomar malas decisiones, de seguir a falsos pretendientes, de dejarse usar, engañar o traicionar por sus líderes y gobernantes, de dejarse seducir por líderes de facciones y partidos, etc. Finalmente, esa ignorancia esencial de la 'multitud' es la que hace peligroso al principio político de la democracia directa y radical (o "extremada", como la llaman todos). Pero a la vez, el filósofo moderno mistifica dicha superioridad, dicha posición disimétrica y jerárquica, haciéndola pasar como una "objetividad" o "neutralidad" científica, o como la expresión de la razón universal; justo como el Juez, que opaca su rol de poder al presentar su 'sentencia' como emanada desde una posición de 'tercera persona' ajena a todos los conflictos (y por tanto, como un mero médium o representante de la Ley).

Pero a su vez, los filósofos modernos se sienten tan humanistas y filantrópicos, que proceden inmediatamente a hablar "en el lugar de" la multitud, y "en su nombre", es decir, "en representación" suya (incluso a veces dirigiéndose a ella para exhortarla o conminarla), dado que la multitud ni siquiera sabe lo que quiere, o sabiéndolo, no sabe cómo conseguirlo o expresarlo.

Más arriba veíamos cómo paralelamente a *Mil Mesetas,* en sus clases sobre Spinoza (de 1981) Deleuze planteaba una crítica al personaje del filósofo como 'sabio' que instaura sistemas de juicio, sistemas de competencia, y que dictamina "qué (*debemos*) hacer", porque se encuentra en una posición de jerarquía y disimetría vertical:

> «¿Qué es el sabio? Es alguien singularmente competente en las búsquedas que conciernen a la *esencia* y todo lo que deriva de ello. El sabio es aquél que sabe cuál es la esencia. Entonces hay un 'principio

> de competencia' del sabio porque está en él decirnos cuál es nuestra esencia, *cuál es la mejor sociedad*, es decir, la sociedad más apta para realizar la esencia, y *cuáles son nuestros deberes* funcionales, es decir bajo qué condiciones podemos realizar la esencia. Todo eso es competencia del sabio. A la pregunta: "¿A qué aspira el sabio clásico?", hay que responder que aspira a determinar cuál es la esencia y, desde entonces, a derivar todo tipo de tareas *prácticas*. De allí la aspiración política del sabio. De golpe comprenden por qué el Cristianismo estará muy interesado por esta concepción antigua del "Derecho natural". Va a integrarla en lo que se llamará «la teología natural», la hará una de sus piezas fundamentales. [...] Desde entonces, hay competencia de alguien *superior*, sea la Iglesia, sea el príncipe, sea el sabio»[86].

Por otro lado, vemos cómo también Foucault nos plantea que una crítica a la concepción jurídico-contractual del sujeto, del poder, del sexo y del deseo debe maquinarse como una *contra*-filosofía que plantee de modo permanente la pregunta por la revolución permanente. Pero aquí el filósofo ya no aparece como el "pastor" de hombres ni como legislador o juez, sino como un cualquiera entre cualquieras (como en el esquizo-análisis)[87]. Cualquiera puede y debe plantear, *allí mismo donde se encuentra*, la pregunta teórico-práctica por la revolución (por la abolición del diagrama de poder actualmente existente); a condición de que no sea una actitud meramente teórica,

[86] Deleuze, G., *En medio de Spinoza* (1980-81), pág. 80.

[87] En 1973 Raymond Bellour preguntaba a Guattari y Deleuze "¿Quién es esquizo-analista?", la respuesta no podía ser sino esta: «*Cualquiera por relación a cualquiera*, a condición de que no pase por el 'contrato' ordinario. [...] El esquizo-análisis se hace en cualquier lado, en cualquier momento, con cualquiera, *sin contrato*, sin transferencia» (Deleuze, G., *Cartas y otros textos*, pp. 257; 259; 263). El esquizo-análisis funciona sin contrato ni dinero, para así volver imposible la explotación patriarcal-capitalista del diván psicoanalítico, esa «formidable empresa de *absorción de plusvalía*, con su codificación de la cura interminable, su *cínica* justificación del papel del dinero, y todas las fianzas que da al orden establecido» (AE, 116). Lo contrario a la tarea de Freud y el psicoanálisis, que «consistió en atraer a la *relación contractual* a una gran parte de los locos (en el sentido más lato), los neuróticos, explicando que era posible un 'contrato' especial con ellos» (ID, 323; 349).

libresca, académica, intelectual, representativa, sino práctica, activa, interventora, militante: con tal de que «acepte arriesgar su vida por hacerla».

Estos personajes sociales (que son personificaciones de determinadas *relaciones* sociales históricamente determinadas) no dejan de viralizar la posición de autoridad, jerarquía, el 'sistema de juicio' trascendente (aún cuando se disfrace de inmanencia y de "ontología de la diferencia"), el 'juicio de Dios'. En otros términos, reproduce el esquema de la representación vertical disimétrica y jerárquica, contra la que la contra-filosofía (geo-filosofía, esquizo-análisis, etc.) de Foucault, Deleuze y Guattari combaten (QF, 76).

Deleuze dice: «No existe ya la representación, no hay más que acción: acción de teoría, acción de práctica, en relaciones de conexión o de *redes*. […] La representación provoca risas» (MI, 84; 86). Cinco años después, Foucault y Guattari prosiguen:

> «Conviene desconfiar de toda una temática de la 'representación' que obstaculiza los análisis del poder, que consistió durante largo tiempo en preguntarse cómo las "voluntades individuales" podían estar *representadas* en la "voluntad general". Y actualmente es la afirmación, repetida constantemente, que el padre, el marido, el patrón, el adulto, el profesor, «representa» un poder de Estado, el cual, a su vez, «representa» los intereses de una clase. Esto no explica ni la complejidad de los mecanismos, ni su especificidad, ni los apoyos, *complementaridades*, y a veces bloqueos, que esta diversidad implica. En general, creo que el poder no se construye a partir de «voluntades» (individuales o colectivas), ni tampoco se deriva de «intereses». Es este dominio complejo el que hay que estudiar. Esto no quiere decir que el poder es "independiente", y que se podría descifrar sin tener en cuenta el proceso económico y las *relaciones de producción*. [...] Las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la 'representación' de los sujetos» (Foucault, MI, 166-68).

> «Si actualmente el pueblo existe sólo como una masa amorfa, modelada por las representaciones represivas del poder, ello se debe en

> gran medida a que los movimientos revolucionarios y los movimientos de izquierdas no solamente no han hecho nada para cambiar su situación, sino que además *reproducen en su interior sistemas burocráticos y represivos* muy similares a los del poder. Ellos pretenden hablar "en nombre del pueblo", pero sin tomar ninguna medida que favorezca la cristalización necesaria para *gestionar de manera directa* los problemas cotidianos del deseo» (Guattari, RM, 243).

Hay una gran bajeza, una gran «indignidad» en hablar y en actuar «por los otros», o "en nombre de" los otros (MI, 86); indignidad y oprobio *inmanente* a toda relación de representación, que supone una posición de autoridad y de jerarquía (y por lo tanto, privilegios)[88]. Es en este punto que en 1991 Guattari/Deleuze invocaban todavía a Artaud: «Artaud decía: "escribir para los analfabetos, hablar para los afásicos, pensar para los acéfalos". ¿Pero qué significa «para»? No es "dirigido a...", ni siquiera "en lugar de". Es: "ante"» (QF, 121). En efecto, la 'representación' es un *modo de relación social y deseante* entrampador, vampírico. Es una trampa que *produce* aquello que caza: «como dice Marx, siempre la captura contribuye a crear lo que captura» (MM, 454). La *relación* de representación produce dos polos excluyentes y disimétricos: de un lado, el mando activo; del otro, la obediencia pasivo-agresiva; de un lado, la dirección; del otro, la ejecución; de un lado, lxs gobernantes (representantes); del otro, lxs gobernadxs (representadxs o ciudadanxs). La relación de representación es una captura que aniquila la diferencia y así imposibilita el estallido del Acontecimiento (auto-emancipación). Desventura.

Esta es la función del Estado: es un aparato de captura, de caza; uno de cuyos múltiples y diferenciales modos de captura es el de la 'captura civil' (o jurídico-contractual), con sus dos polos de adjunción o sustracción de axiomas jurídicos (polo social-demócrata o polo

[88] Guattari/Deleuze, AE, 374-75: «Escuchad a un Ministro, un General, un gerente de empresa, un técnico... Escuchad el gran rumor paranoico bajo el discurso de la 'razón' que habla «por» los otros, «en nombre» de los sin voz».

totalitario del Estado)[89]. Luego está la captura económica, que tiene tres patas: la «renta» (del propietario), la «ganancia» (de empresario), el «impuesto» (del Estado/soberano) (D2, 40; 58). Pero a su vez, todas esas patas suponen el «trabajo» (que siempre está históricamente determinado), puesto que no hay ni impuesto ni renta ni ganancia que no se extraiga del «sobre-trabajo» extorsionado a otro ser humano: «el sobre-trabajo, es decir, el trabajo excedente, no depende del trabajo, sino que el trabajo *depende* del sobre-trabajo; [...] el sobre-trabajo es primero respecto del trabajo» (D2, 18; 58)[90].

La filosofía deviene emancipatoria (máquina de guerra crítica) cuando deviene nomádica, cuando combate contra la indignidad de hablar "en nombre de" lxs otrxs, cuando nos conduce no a una defensa sino a una puesta en cuestión e impugnación *de las relaciones* de poder en términos de representación indirecta; y por lo tanto, cuando pone en cuestión la relación de complicidad *y* complementariedad entre el pensamiento y el Estado (la filosofía como «traición»). La filosofía como traición a las relaciones de poder:

> «En una línea de fuga siempre hay traición. Nada de trampear como un *hombre del orden* (que prepara su porvenir), sino al contrario,

[89] Deleuze, D2, 43; 47; 49: «Supongamos que definimos al aparato de Estado como un aparato de captura; vemos que funciona como una trampa, en el sentido en que se habla de una trampa para cazar. [...] El aparato de Estado es un aparato de captura: captura a los seres humanos. [...] El Estado ha tenido Policías y carceleros mucho antes de haber tenido y de haberse apropiado de la máquina de guerra bajo la forma de una 'institución militar'. Ha procedido, ante todo, con policías y carceleros. ¿De dónde provenía tal poder? ¿Qué es esta *captura civil* que no se hace a través de las armas?».

[90] Cf. Marx, K., *El Capital. Crítica de la economía política* (1867-1894), T3.V6., pp. 48-49: «El plus-trabajo [o trabajo no-pagado] contenido en la mercancía *no le cuesta nada* al capitalista, aunque al obrero le cueste trabajo. [...] La ganancia del capitalista proviene del hecho de que se encuentra en condiciones de vender algo *por lo que no ha pagado nada*. La 'plusvalía' (o ganancia) consiste precisamente en el remanente del «valor» de la mercancía sobre su "precio de costo"». En adelante: (DK). Cf. asimismo: T2.V5., 470: «En el análisis del proceso de producción [capitalista] hemos visto cómo la producción de plus-valía absoluta y relativa *determina:* [a] la duración del proceso diario de trabajo, [b] toda la configuración social y técnica del proceso capitalista de producción».

> traicionar, traicionar a la manera de un *hombre simple* que no tiene ni pasado ni futuro. Traicionar las fuerzas estables que quieren retenernos, los poderes establecidos de la tierra. [...] *Traidor al mundo de las significaciones dominantes y del orden establecido.* El «traidor» es muy diferente del «tramposo»: el tramposo pretende ampararse de propiedades establecidas, conquistar un territorio, e incluso instaurar un orden nuevo. El tramposo tiene mucho porvenir, pero no tiene ni el más mínimo devenir. El sacerdote, el adivino, es un tramposo. El experimentador es un traidor. El hombre de Estado, o el hombre de corte, es un tramposo» (Parnet/Deleuze, DI, 53-55).

Por eso, el ejercicio del pensamiento deviene sin imagen («pensamiento sin imagen», pensamiento del afuera) cuando combate *contra* la «imagen dogmática y moral del pensamiento», y por lo tanto, cuando el ejercicio de las potencias del pensamiento *se sustrae* a la Ley & el Orden, cuando *se enfrenta* al orden establecido (al patriarcado del Estado *y* del Capital) pero para producir y crear una nueva tierra, para poner otra cosa en su lugar (para suscitar el acontecimiento, la irrupción de lo Real y del deseo).

Tanto en *Nietzsche y la filosofía* (1962), como en *Diferencia y Repetición* (1968), como en *Mil Mesetas* (1980) Guattari/Deleuze disparan contra la «imagen dogmática del pensamiento» o «imagen ortodoxa», que es una «imagen moral» o moralizante, imagen del «sentido común» (o de una supuesta «razón popular común»), portadora de una supuesta «buena voluntad». Es la imagen dogmática y banal del pensamiento, que

> «aplasta el pensamiento bajo una imagen que es la de lo Mismo y lo Semejante en la 'representación', y traiciona lo más profundo de lo que significa 'pensar', enajenando las dos potencias (de la diferencia y la repetición, del comienzo y el recomienzo filosóficos)» (Deleuze, DR, 204; 208; 220; 227; 247; 255).

Unos diez años después, en *Mil Mesetas* (1980), Guattari y Deleuze le atribuyen distintos nombres a esta concepción jurídico-contractual: es la ciencia real o ciencia mayor, es decir, la ciencia de

Estado («*science majeure ou royale*» o «*science royale d'Etat*»). Esta ciencia real o de Estado se opone, para ellos, a la ciencia menor, a la ciencia nómada de las máquinas de guerra («*science nomade de machine de guerre*»)[91]; es decir, a lo que diez años más tarde (1991) llamarán 'Geo-filosofía'. En *Mil Mesetas,* Guattari/Deleuze dedican todo un apartado a responder una pregunta política fundamental: «¿Existe una manera *de sustraer* el pensamiento al modelo de Estado?» (*Y a-t-il moyen de soustraire la pensée au modèle d'Etat?*) (MM, Problema II, 379-405). Y concluyen con la siguiente respuesta: «El Estado proporciona al pensamiento una 'forma de interioridad', pero el pensamiento proporciona a esta interioridad una 'forma de universalidad'. [...] *Todo está regulado* a partir del momento en que la forma-Estado *inspira* una 'imagen del pensamiento'» (MM, 380-81).

Para Foucault, Deleuze y Guattari la concepción jurídico-contractual moderna —del poder, del sujeto, del sexo (del cuerpo sexuado), y del deseo— supone la construcción de una *imagen* muy particular (patriarcal) del pensamiento, es decir, supone toda una manera muy particular *de ejercer las potencias* del pensamiento. De allí que unos años antes (1977) Claire Parnet y Deleuze ya habían dicho:

> «Históricamente se ha constituido una 'imagen del pensamiento' [*une image de la pensée*] llamada 'Filosofía' que *impide* que las personas piensen. La relación de la Filosofía *con el Estado* no se debe únicamente al hecho de que (desde un pasado no muy lejano) la mayoría de los filósofos sean "profesores públicos" [*professeurs publics*]. La relación viene de más lejos. Y es que el pensamiento toma su imagen propiamente filosófica del Estado (como bella interioridad sustancial o subjetiva).
>
> [...] La Filosofía está impregnada del proyecto de convertirse en la 'lengua oficial' de un Estado puro [*la philosophie est pénétrée du projet de devenir la langue officielle d'un pur Etat*]. Así el ejercicio del pensamiento

[91] Guattari/Deleuze, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* (1980), pp. 138; 450.

se ajusta tanto a los fines del Estado *real*, a las significaciones *dominantes*, como a las exigencias del orden *establecido*.

[Por eso] no hay Estado que no tenga necesidad de una 'imagen del pensamiento' que le sirva de axiomática (o de máquina abstracta), y a la que, como contrapartida, le proporcionará la fuerza necesaria para funcionar» (Parnet/Deleuze, DI, 21; 104).

También Marx disparaba contra los «caballeros del sencillo sentido común» (DK, T2.V5., 502), puesto que «no hay nada más *insulso* que el 'lugar común' que se pone a fantasear»[92]. Pero para hacer del pensamiento una «potencia nómada» (o una «contra-filosofía», como diría Nietzsche), es decir, para hacer de la filosofía una «máquina de guerra móvil» o una «nomadología» (Guattari/Deleuze), es necesario emplazar también una Jineología (o «Jineologî», como dicen las mujeres kurdas)[93], un ejercicio del pensamiento des-patriarcal y des-colonial. Diluvio o auto-emancipación colectiva.

«El discurso filosófico siempre ha permanecido en una relación esencial con la *ley*, la *institución*, y el *contrato*, que constituyen el problema del Soberano (y que atraviesan la historia *sedentaria* que va de las formaciones despóticas hasta las democráticas). El «significante» es en verdad el último avatar filosófico del déspota. Si Nietzsche se separa de la filosofía es quizá porque es el primero que concibe otro tipo de discurso a modo de *contra-filosofía*. Es decir, un discurso ante todo nómada, cuyos enunciados no serían productos de una máquina racional administrativa (con los filósofos como *burócratas* de la razón), sino de una máquina de guerra móvil» (Deleuze, ID, 329).

Bajo el patriarcado estatal *y* capitalista es moneda corriente escuchar a muchos varones afirmar que la situación de prostitución

[92] Marx, K., *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857), pág. 34. En adelante: (EI).

[93] Para profundizar en la Jineologî, cf. Comité de Jineologî, *Jineologî. La ciencia de las mujeres* (2017), y asimismo el material disponible en: https://jineoloji.org/es/

(situación en la que casualmente ellos muy contadas veces se encuentran) es un «trabajo» como cualquier otro; se trata de un discurso representativo, puesto que habla "en nombre de" un supuesto 'trabajo' que ellos no realizan, sino que sólo "consumen". Discurso muy conveniente que reduce a los varones prostituyentes a la calidad de simples, inocentes y *neutros* «clientes» o «consumidores» (*johns*). ¿Por qué traemos esto a colación? Precisamente para demostrar que la posición de representación cumple la función social (y deseante) de *mistificar (e invertir) las relaciones disimétricas de poder* tal y como existen y se ejercen, a la vez que mistifica y desdibuja a aquellos sujetos que la ejercen. La relación de 'representación' es, como la relación de prostitución, una relación social esencialmente *fetichizante*. Mistifica, por ejemplo, el hecho de que los varones no son simples "consumidores" de prostitución, sino que son ante todo los *productores y reproductores* de la misma, y por lo tanto, de la violencia machista y patriarcal propia del sistema prostituyente (*re-producen* a las mujeres como objeto/mercancía que se compra y se consume). La trampa produce aquello que caza. Es decir: las mujeres prostituidas (en situación de prostitución / esclavitud sexual) *no pre-existen* nunca a los varones prostituyentes, sino que los varones *producen* aquello que "consumen" en el momento mismo en que *reproducen* la relación de prostitución (que 'consumen' prostitución, o como se dice, "van de putas"). De allí que las mujeres que no se dejan jamás representar por ese discurso de poder, dicen: «Sin varones prostituyentes, no hay prostitución», y «sin prostitución, no hay trata»; y además: «No vayas de putas: los prostíbulos son centros clandestinos de tortura, violación y muerte»[94]. Lo que unos mistifican como "trabajo" o "servicio", otras (las feministas abolicionistas) lo des-mistifican

[94] Cf. MOI NON PLUS, *8M | 2019. Registro documental del «Paro de mujeres indias, lesbianas, trans, travestis, bisexuales, intersex, no-binarixs* (realizado por Carla Fleur). Sus registros documentales de las marchas de mujeres están disponibles en YouTube (www.youtube.com/c/moinonplus).

llamando a las cosas por su nombre: la prostitución es una violación legal (un «ilegalismo»). Auténtico quiebre y fuga respecto de las redundancias patriarcales dominantes.

En la década del '70 el feminismo más radical mostraba que el carácter violatorio es *inmanente* no sólo a la sociedad actual (al régimen actual de relaciones e instituciones), sino que es un rasgo característico del patriarcado milenario en tanto que tal[95]; y que por lo tanto, la violación —ya sea individual o grupal (en "manada"), ya sea perpetrada por extraños o por familiares— nunca es un simple "accidente", producto de "excesos" propiciados por algunos individuos de personalidad "anormal" o "monstruosa" —algunos varones que se comportan como un «animal rabioso» (*ein wütendes Tier*), como dice Fichte (DC, 2, §11: 366)—, sino que es un *producto* mismo del sistema, producto que a la vez funciona convenientemente como una especie 'ilegalismo' social, como dispositivo para dominar, controlar, normalizar, vigilar, integrar, disciplinar (y castigar) la *sexualidad* y la *subjetivación* de las mujeres (trans, travestis, intersex, etc.), con la finalidad de conseguir que acaben aceptando sin chistar todas las instituciones (económicas, sociales y sexuales) hetero-cis-normadas. El abuso y la violación son siempre un *efecto* producido directamente por el diagrama de poder, por el régimen de relaciones económicas, sociales *y* sexuales de producción y reproducción actualmente existentes. Y ocurre que el sistema *se sirve* convenientemente del miedo a la violación (terror si los hay…) para engendrar subjetivaciones sumisas[96].

[95] También hay violencia sexual patriarcal en las sociedades *contra*-Estado: por ejemplo, el joven aché llamado Kybwyragi simuló el canto de un pájaro para poder violar a Kimiragi: «La agarró, la obligó a echarse y consumó sobre la marcha el "piaro": lo que podría llamarse una *violación*» (cf. Clastres, P., *Crónica de los indios guayaquís* [1972], pág. 144).

[96] Brownmiller, Susan, *Contra nuestra voluntad. Hombres, mujeres, y violación* (1975). En adelante: (HV).

No es casualidad que Foucault considere al tráfico de mujeres (trata *y* prostitución) como uno de los tres *ilegalismos* más recurrentes (y más rentables) en la sociedad actual, junto con el tráfico de armas y el de drogas[97]. No es casualidad, tampoco, que en su libro abolicionista Sonia Sánchez y María Galindo se negasen a calcar el lugar de los interpretadores, los representantes, los significadores, los historizadores, y todos aquellos que hablan "en nombre de" lxs demás: «No pretendo suplantar a nadie ni hablar en nombre de una tercera. [...] No deseo hablar por otras, no hablo por las demás, ni busco que me legitime nadie»[98].

La indignidad y el oprobio de representante ocurre también en el terreno social y político cuando los representantes del sexo/género hegemónico, dominante y privilegiado legislan y dictan sentencia sobre aquello que lxs demás deben o no deben hacer con sus cuerpxs, sus sexualidades, sus placeres, y su deseo:

> «"¿Qué sentido tienen estas manifestaciones donde los hombres, en vez de poner en cuestión *su propio comportamiento sexual*, marchan para obtener el aborto libre sobre un cuerpo que no es el suyo?", se preguntan las mujeres de 'Via Cherubini'. [...] En materia de aborto las decisiones y las opiniones masculinas, incluso las progresistas, suenan *como la colonización más extrema*»[99].

O como Freud y el psicoanálisis cuando sentencian "científicamente" acerca del funcionamiento de la psiquis, la sexualidad, y la libido femenina, llegando incluso a decir que en el fondo de la libido femenina se agazapan fantasías masoquistas de ser *poseídas* sexualmente de forma *violenta* (cosa que se ha convertido en un lugar común en toda nuestra cultura, en el cine, la música, el

[97] Foucault, M., *Gestionar los ilegalismos* (1975), pág. 53. En adelante: (GI). Cf. asimismo, *Las redes del poder* (1976), pág. 65.

[98] Sánchez, Sonia y Galindo, María, *Ninguna mujer nace para puta* (2007), pp. 13; 17. En adelante: (PU).

[99] Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos* (1987), pp. 81-82. En adelante: (ND).

periodismo, el Derecho y la ley, la criminología, la psicología forense, etc.)[100]. El esquizo-análisis de Guattari/Deleuze, en tanto modo auto-emancipatorio de ejercer las potencias del pensamiento, se inserta en un contexto de crítica feminista contra el psicoanálisis, como es por ejemplo el caso de Gayle Rubin (1975 y 1984), Carla Lonzi (1970-71), Alice Schwarzer (1975), Susan Brownmiller (1975) y Carole Vance (1984):

> «Los hombres siempre han violado a las mujeres, pero hasta el advenimiento de Sigmund Freud y sus seguidores la ideología machista de la violación no comenzó a apoyarse en el dogma de que la violación era algo que las mujeres *deseaban*. El principio de que las mujeres son masoquistas *por naturaleza* y adoran «la lujuria del dolor» fue enunciado por primera vez por Freud. [...] La fantasía de violación existe en las mujeres *como construcción masculina;* puede ser destruida... *por el feminismo*» (Brownmiller, Susan, HV, 303ss).

> «A las mujeres se les anima a aceptar que *toda* actividad sexual masculina que se dirija a ellas es placentera y liberadora: "A las mujeres, en realidad -se les dice-, les gusta ser violadas, pero son incapaces de reconocerlo"»[101].

Vemos entonces cómo Deleuze, Guattari y Foucault (y los movimientos feministas más radicales de la época) nos incitan a ejercer *de otro modo* el ejercicio del pensamiento y la práctica de la filosofía (que es potestad de cualquiera)[102]; se trata para ellos de construir colectivamente, *ya mismo,* unas maquinas de guerra auto-emancipatorias radicales y múltiples, cuyo fin sea no la guerra ni la violencia, sino la resistencia y la lucha local, pero siempre transversal y

[100] Freud, S., *El problema económico del masoquismo* (1924); *Estudios sobre la histeria* (1893-95); *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* (1925); *Sobre la sexualidad femenina* (1931); *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1932-33).

[101] Vance, Carole, *Placer y peligro: hacia una política de la sexualidad* (1984), pág. 16.

[102] Deleuze, CV, 34: «La filosofía nunca ha estado restringida a los "profesores" de filosofía. Es filósofo aquél que *se convierte en* filósofo».

confederada (la «guerra de guerrillas», dice Deleuze), la resistencia y la lucha *contra todos los poderes* dominantes del Patriarcado del Estado *y* del Capital (incluso los que se ejercen en el seno mismo de la filosofía y "en nombre de" la filosofía, de la ciencia, del saber y la verdad).

> «Al no ser un poder, la filosofía no puede librar batallas contra los poderes, pero mantiene, sin embargo, una guerra sin batalla, una guerra de guerrillas contra ellos. [...] Y, como los poderes no se conforman con ser exteriores sino que se introducen en cada uno de nosotros, gracias a la filosofía todos nos encontramos constantemente en conversaciones y en guerra de guerrillas con nosotros mismos» (Deleuze, CV, 7)[103].

> «Hay dos peligros. Por un lado están todos los Stalin, todos los Hitler que ustedes quieran, frente a los cuales los pensadores no tienen más que dos posibilidades: resistir o exilarse. Pero a veces, al interior del pensamiento, ocurre otra cosa. Se trata de extrañas doctrinas, de *escuelas* de pensamiento que de tiempo en tiempo sobrevienen, que se instalan, que adquieren un verdadero *poder* allí donde hay poder en este dominio, es decir en las Universidades, y que establecen una suerte de tribunal, un *tribunal intelectual* de un tipo especial. Y detrás de ellos, o bajo ellos, ya nada se impulsa»[104].

Así, la práctica política de la representación indirecta, basada en la posición de autoridad, jerarquía y privilegios, es decir, basada en *relaciones* (económicas, sociales, sexuales, libidinales, raciales, etarias, etc.) que aseguran, apuntalan y reproducen la *separación* y la *división* entre dominantes *y* dominados, directores *y* ejecutores, gobernantes *y* gobernados, debe ser fuertemente puesta en cuestión, aquí & ahora, ya mismo, en todos lados.

[103] De allí que en "Deleuze y Guattari se explican" (1972) disparan contra la «tecnocracia universitaria» (pág. 285).

[104] Deleuze, G., *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze* (1980-87), pág. 248. En adelante: (LZ).

Cuando Deleuze/Guattari nos hablan de la «Idea social» (es decir, de la forma o modo o diagrama social de organización), jamás estatizan *ni* la acción *ni* el pensamiento, porque jamás colocan al «Estado» como si fuera *el* modelo por antonomasia de la Idea social, el *summum* de todo modo de organización social actual o posible. Y si no lo hacen, no es porque alberguen un "prejuicio anti-estatalista", sino porque consideran precisamente que el Estado, en tanto que forma de organización o Idea social (con su versión patriarcal de 'democracia'), está ahí *para impedir, obturar, axiomatizar la emergencia del acontecimiento*, de la fuga, de la auto-emancipación liberatoria radical de lxs productorxs sociales por lxs productorxs sociales mismxs, de la creación de un nuevo pueblo y una nueva tierra (la irrupción revolucionaria del Afuera, el Kairós). Es más, todavía en 1991 nos dicen que «este pueblo y esta tierra» nuevas que tenemos que crear colectiva y anti-jerárquicamente «no se encontrarán en nuestras democracias» (QF, 121), justamente porque el Estado (meticulosa red o entramado de alianzas y jerarquías de todo tipo) es el modelo de realización de la axiomática (metabolismo) patriarcal-capitalista.

En *Diferencia y repetición* (1968) lo escuchamos decir que los problemas sociales y políticos más fundamentales sólo pueden ser captados bajo la condición de que operemos una «rectificación»: es necesario emplazar una des-fetichización (o des-mistificación) que rectifique tanto al pensamiento como a la acción, haciéndolos funcionar *en contra* del buen "sentido común" y de la "razón común"; donde "común" es siempre sinónimo de 'patriarcal' y 'reaccionario' (Guattari lo define como la «fosilización de los prejuicios más reaccionarios» [RM, 238]). Por eso, esta des-fetichización, auténtico crepúsculo de los ídolos, ocurre «cuando la facultad de sociabilidad se eleva a su ejercicio trascendente y quiebra [*brise*] la unidad del 'sentido común' *fetichista* [*l'unité du sens commun fétichiste*]». Fetichismo y sentido común son sinónimos: «el fetiche es el objeto natural de la conciencia social como 'sentido común' o reconocimiento del valor».

Conclusión: sólo cuando se filosofa con el martillo, es decir, yendo en contra del fetichismo del pensamiento y de las redundancias dominantes del poder, se nos hace visible que

> «el objeto trascendente de la facultad de sociabilidad es la revolución. Y es en ese sentido que la revolución es la *potencia social* de la 'diferencia', la paradoja de una sociedad, la cólera propia de la 'Idea social' [*la révolution est la puissance sociale de la 'différence', le paradoxe d'une société, la colère propre de l'Idée sociale*]. La revolución no pasa en lo más mínimo por lo «negativo». [...] La *lucha práctica* no pasa por lo negativo, sino por la diferencia y su poder de afirmar. [...] Por eso las verdaderas revoluciones también tienen el aspecto de una *fiesta*» (Deleuze, DR, 314; 397)[105].

Poder des-fetichizante o des-mistificante de afirmar: las máquinas de guerra y las líneas de fuga son creadoras (abren nuevos campos de posibles, engendran nuevos mundos donde quepan muchos mundos); producen novedad (diferencia radical), vida, alegría, y no más de lo mismo, tristeza, redundancias funcionales a los poderes; son la potencia colectiva creadora de una nueva tierra (nueva sociedad). Es en este sentido que Deleuze dice, por un lado, que la facultad de sociabilidad tendría como objeto trascendente a «la anarquía» (DR, 221)[106], y por el otro, que «el problema *actual* de la revolución (de una revolución *sin burocracia*), sería el de las *nuevas relaciones sociales* en las que intervienen las singularidades y las minorías activas, en el espacio nómada sin propiedad ni cercados [*dans l'espace nomade sans propriété*

[105] Cf. Asimismo: «Cada Idea tiene como dos caras que son el amor y la cólera: el *amor* (en la búsqueda de fragmentos, en la determinación progresiva y el encadenamiento de los cuerpos ideales de adjunción); la *cólera* (en la condensación de singularidades que define, a fuerza de acontecimientos ideales, la acogida de una *situación revolucionaria*, y hace estallar la Idea *en lo actual*» (288). Va de suyo que aquí «trascendente» no se opone a inmanente ni remite a un uso idealista (forma o imagen maníaco-depresiva de la filosofía).

[106] Deleuze, DR, 410: «Las jerarquías de la *representación* son sustituidas por las anarquías coronadas; las distribuciones sedentarias de la *representación*, por las distribuciones-nómades».

ni enclos]», puesto que «hay una diferencia abismal entre repartir un espacio fijo entre individuos sedentarios mediante límites [*bornes*] o cercados [*enclos*], y repartir singularidades en un espacio abierto sin cercados ni propiedades [*dans un espace ouvert sans enclos ni propriété*]»[107].

Pero hete aquí que al escuchar las palabras "sin jerarquías", "sin propiedad", "sin cercados" (sin fronteras ni muros), o peor, "anarquía" o "anarquía coronada", comienza la confusión generalizada y se escuchan voces de descontento, tanto del lado del estatismo progresista y socialdemócrata, como del lado neoliberal, pero también del estatismo de izquierda (el marxismo-leninismo y el trotskismo, con su "dictadura del proletariado"). La reacción es múltiple: algunos concluyen que le hace el juego a la derecha liberal; otros intentan licuarlo y empastarlo todo, haciendo malabares de todo tipo con el fin de salvaguardar las dos cosas (tanto el Estado, como el pulcro altar académico que han levantado a su fetiche/ídolo-Deleuze); otros lo tildan de anti-revolucionario y anti-marxista, de ideólogo de la burguesía, etc.

Sin embargo, en Guattari/Deleuze, en Clastres, o en Foucault, la «anarquía» no es jamás sinónimo de espontaneísmo, desorden, des-organización o anti-organización, anti-unificación de lxs trabajadorxs; no es ni siquiera un rechazo al poder, ni tampoco es la fantasía delirante de que podría haber sociedades sin relaciones de poder. En 1980 Foucault plantea que el «contrato social» (en tanto tipo y modo de relación social) es en «bluff», un «cuento para niños», una trampa, y que por lo tanto el poder (y el poder de gobierno) no se funda jamás ni en la Ley, ni en el Derecho, ni en el consenso, ni en el contrato, ni en la voluntad general; el poder no tiene ninguna *legitimidad* intrínseca porque no tiene interioridad ni esencia: el poder *es puro efecto*[108].

[107] Deleuze, G., *Gilles Deleuze habla de filosofía* (1969), en ID, 187; 190.

[108] Foucault, M., *El gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980),* pág. 99. En adelante: (GV). Ya vimos cómo Foucault mostraba en 1963 que el contrato

Todos estos conceptos de pacto/contrato, consenso voluntario, consentimiento de la voluntad, como *fundantes* de la Ley y del Derecho, no son sino ficciones y *mistificaciones* (pero muy operativas):

> «Sólo una *ficción* puede hacer creer que las leyes están hechas para ser respetadas, que la Policía y los Tribunales [de Justicia] están destinados a hacerlas respetar. Sólo una *ficción teórica* puede hacer creer que nos adherimos de una vez por todas a las leyes de la sociedad a la que pertenecemos. Todo el mundo sabe también que *las leyes están hechas por unos e impuestas a los otros*. Pero creo que se puede dar *otro paso más:* la «ilegalidad» no es un "accidente", una "imperfección" más o menos inevitable, sino un elemento absolutamente *positivo* del funcionamiento social, cuyo papel está *previsto* en la estrategia general de la sociedad. Todo dispositivo legislativo ha reservado espacios protegidos y provechosos en los que la ley *pueda ser violada,* otros donde puede ser *ignorada,* y finalmente otros donde las infracciones son sancionadas» (Foucault, GI, 54-55).

La Ley, el contrato, y las instituciones, son los principales medios de codificación de una sociedad. Dicho esto, Foucault se anticipa a la crítica: «Ustedes me dirán: "listo, ya está, es la anarquía, es el anarquismo". A lo cual responderé: "No veo muy bien por qué la palabra 'anarquía' o 'anarquismo' habría de ser tan peyorativa" [*je ne vois pas tres bien pourquoi le mot 'anarchie' ou 'anarchisme' serait tellement péjoratif*]» (GV, 99). Pero Foucault se desmarca de lo que él considera una doble manera «tosca» de concebir la anarquía; tosquedad (*bêtise*) doble que consiste en hacer decir al anarquismo que, en primer lugar, «el poder es malo por esencia»; y en segundo lugar, que su proyecto de sociedad pretende «una sociedad donde se suprima, se anule toda relación de poder» (GV, 100). Sin embargo,

> «en primer lugar, no se trata de tener como punto de mira, al cabo de un proyecto, una sociedad *sin relaciones de poder*. Se trata, al contrario, de poner el no-poder y la no-aceptabilidad del poder, no al término de

médico enmascara y supone una «violencia muda»: el ejercicio de un poder patriarcal que *ni se oye ni se ve*.

la empresa, sino al comienzo del trabajo [o sea, como punto de partida], bajo la forma de una puesta en cuestión *de todos los modos* conforme a los cuales se acepta efectivamente el poder. En segundo lugar, no se trata de decir que todo poder es "malo", sino de partir de la cuestión de que no hay poder alguno, *sea cual fuere,* que sea aceptable de pleno derecho y absoluta y definitivamente inevitable. [...] La posición que adopto no excluye en modo alguno la anarquía, y, después de todo, lo reitero, ¿por qué sería tan condenable la anarquía? [*et apres tout, pourquoi, encore une fois, l'anarchie serait-elle si condamnable*]» (Foucault, GV, 100).

Por otro lado, resulta curioso que se tilde ideológicamente a Deleuze, Clastres, Guattari o Foucault de "anarquistas", cuando con quien más dialogan todos ellos es con Marx y con los marxismos (tanto en el plano teórico como con los llamados "socialismos históricos")[109]. ¿Por qué no tildarlos entonces de marxistas, o de socialistas? Por nuestra parte, decimos que preguntarse si Deleuze, Guattari, Clastres o Foucault *son* anarquistas (o son partidarios del anarquismo) no sólo constituye un falso y tosco problema, sino que esa requisitoria es tan inútil como improductiva, puesto que en todo caso de lo que se trata es no de instaurar un 'sistema de juicio' inquisitorial y paranoico ("¿acaso usted es un rojo? ¿o un rojinegro?"),

[109] Foucault, MI, 108-109: «Me sucede con frecuencia citar frases, conceptos, textos de Marx, pero sin sentirme *obligado* a adjuntar la pequeña pieza identificadora que consiste en hacer una cita de Marx, en poner cuidadosamente la referencia 'a pie de página' y acompañar la cita de una reflexión elogiosa. Mediaciones gracias a las cuales uno será considerado como alguien "que conoce a Marx", que reverencia a Marx, y se verá honrado por las revistas llamadas "marxistas". Yo cito a Marx sin decirlo, sin ponerlo entre comillas, y como no son capaces de reconocer los textos de Marx, paso por ser alguien que no cita a Marx. [...] Es *imposible* hacer historia actualmente sin utilizar una serie interminable de conceptos ligados *directa o indirectamente* al pensamiento de Marx y sin situarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx. [...] Y es en el interior de este horizonte general definido y codificado por Marx que comienza la discusión con aquellos que van a declararse "marxistas", porque juegan esta especie de 'regla de juego' que no es la del marxismo, sino de la "comunistología", es decir, definida por los partidos comunistas que señalan la manera cómo "se debe" utilizar a Marx para ser, por ellos, declarado "marxista"».

sino de producir, de maquinar o de *usar*, es decir, de hacer *un uso productivo* (o improductivo y depontenciador, garante del orden) del aparato conceptual y problemático que todos ellos han dejado. ¿O acaso todos ellos no hacen un *uso* de Marx a contrapelo del marxismo clásico y dogmático, e incluso a contrapelo y *más allá* del propio Marx? ¿Acaso no usan autores anglo-americanos para poner en cuestión la cultura americana? ¿Acaso Deleuze y Guattari no han verbalizado sus diferencias con Foucault y Clastres, y sin embargo utilizan muchos de sus conceptos? Además, si de rotular se tratara, ya estaríamos perdidos de antemano, puesto que Foucault, por ejemplo, estuvo adherido al Partido Comunista[110], y Guattari (militante incansable) pasó por la juventud comunista, la Vía Comunista, experiencias anarquistas, el movimiento 22 de Marzo, etc[111]. Deleuze, en cambio, nunca adhirió al partido comunista e hizo su paso a la política en esa irrupción del Acontecimiento que fue el Mayo Francés: «Yo hice algo así como mi "paso a la política" en Mayo del 68, a medida que entraba en contacto con problemas concretos, gracias a Guattari, a Foucault, a Elie Sambar. Todo *El Anti-Edipo* fue un libro de filosofía política» (CV, 187-88).

Los tres autores son claros en este punto: no nos hablan de la anarquía como si se tratara de una adhesión político-partidaria, de una devoción por una bandera o por ciertos 'principios' ideológicos codificados, o una suscripción a un corpus bíblico de autorxs definidxs

[110] En 1968 Foucault dice de sí mismo: «Estuve en el partido comunista» (en: *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, pág. 123). Unos años después: «en ese entonces yo era comunista, y Deleuze era ya pluralista» (cf. FJ, 156).

[111] Guattari, F., *La causalidad, la subjetividad y la historia* (1965): «El *deseo de las masas* está compuesto sin duda de una voluntad de luchar, pero también de un conocer que no coincide necesariamente con esa línea trazada por el Partido, línea demasiado *esquemática*, que ignora en demasía lo imprevisto de las situaciones y las relaciones de fuerzas singulares; línea sin goce. No es que las masas en sí mismas sean "anarquistas", sino que quieren combatir *por sí mismas*, según *su* ritmo, según el gusto y placer que experimenten, sin perjuicio de dirigirse a los aparatos cuando se encuentren desorientadas por alternativas indecidibles, o bien sencillamente cuando lo otro ya no les interese» (en: PT, 219).

como "anarquistas" (con sus héroes fundadores, su Iglesia y sus Papas). Muy por el contrario, y para decirlo con Foucault, «se trata de una *actitud teórico-práctica* concerniente a la no-necesidad de todo poder [*la non-nécessité de tout pouvoir*]» (GV, 100). Es toda una manera de plegar las fuerzas y potencias del pensamiento y la acción. Es eminentemente un asunto de acción y de prácticas (teóricas, políticas, y organizativas); es el deseo de ejercer las potencias del pensamiento en contra de *todos* los poderes y de manera radical; es el deseo práctico y político (organizativo) de producir *nuevas* relaciones sociales en todos los órdenes y niveles, tanto en el nivel de lo social como en el nivel sexual, y del deseo o de la libido sexual inconsciente («lo que les propongo sería más bien una especie de anarco-arqueología [*une sorte d'anarchéologie*]», dice Foucault). Acontecimiento. Kairós. Revolucionar completa y permanentemente, y siempre en sentido auto-emancipatorio directo, *la actual economía de las relaciones de poder* patriarcales estatales y capitalistas:

> «Después de todo, ¿qué significarían, qué podrían ser la idea y el proyecto revolucionarios sin ese desciframiento de las disimetrías, los desequilibrios, las injusticias y las violencias que funcionan *a pesar* del orden de las leyes, *bajo* el orden de las leyes, *a través de y gracias al* orden de las «leyes»? ¿Qué serían la *idea*, la *práctica* y el *proyecto* revolucionarios sin la voluntad de sacar a la luz una guerra real, que se desarrolló y sigue desarrollándose, pero que el orden *silencioso* del poder tiene por función e interés, precisamente, *sofocar y enmascarar*? [...] ¿Qué significarían el proyecto y el discurso revolucionarios sin la mira de cierta inversión de la relación de las fuerzas y el desplazamiento definitivo en el ejercicio del poder?»[112].

Para todos ellos se trata de la puesta en juego de una sociabilidad nueva, de una potencia y una cólera social creadora, y por lo tanto, implica una *meticulosa organización* auto-emancipatoria colectiva y

[112] Foucault, M., *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France* (1975-1976), pp. 78-79.

transversal (confederada), no centralista (al modo del clásico 'centralismo democrático') sino *acéphale,* hiper-centralizada e hiper-deseante: no un centro representativo de mando —restauración de todas las trascendencias camufladas de inmanencia bajo la doble cabeza del Estado y del capital—, sino *la multiplicación constante de centros de auto-gobierno directo y colectivo* (sin privilegios ni figuras de autoridad permanentes), articulados entre sí de modo horizontal, anti-jerárquico y transversal (unidad nomádica). Justo como los Caracoles y los M.A.R.E.Z. zapatistas, o como las comunas y los cantones de lxs kurdxs en Rojava (por ejemplo, Jinwar, pueblo de mujeres Amazonas en el Kurdistán sirio). En 1972 Deleuze dice:

> «La importancia de Guattari reside en que muestra que el problema no es en modo alguno el de la alternativa entre el "espontaneísmo" y el "centralismo". [...] Debemos ser desde el comienzo más centralistas que los centralistas. Es evidente que una máquina revolucionaria no puede conformarse con luchas puntuales y locales: debe ser al mismo tiempo hiper-deseante e hiper-centralizada. El problema es el de la "unificación" que se ha de lograr transversalmente, a través de una multiplicidad (y no verticalmente, sofocando esa multiplicidad propia del deseo). Ello significa, en primer lugar, que *la unificación* ha de ser la de una *máquina de guerra,* no la de un aparato de Estado»[113].

> «Sabemos que el problema revolucionario, hoy, consiste en hallar una *unidad* de las luchas puntuales que no reconstruya la organización despótica o burocrática del partido o del aparato de Estado: una máquina de guerra que no remitiría a un aparato de Estado, una *unidad nomádica* en relación con el Afuera (que no se sometería a la unidad despótica interna)» (Deleuze, ID, 330).

Deleuze es claro desde el comienzo: el acontecimiento, *la potencia colectiva de la diferencia* no pasa jamás por el Estado, sino por el movimiento revolucionario o auto-emancipatorio permanente *contra* el Estado y *contra* el Capitalismo (pasa por las máquinas de guerra y

[113] Deleuze, G., *Tres problemas de grupo* (1972), en: Guattari, PT, 16.

por las líneas de fuga). Un año después (1973) Foucault se encuentra en Río de Janeiro. Uno de sus interlocutores, Luis Costa Lima, tacha peyorativamente las exposiciones de Foucault con el mote de "anarquistas" y "hippies", pues según él Foucault tenía una concepción negativa del poder (FJ, 178). Lima desparrama el viejo estribillo: "Ustedes los anarcos renuncian al poder (o sea, a la toma del poder/Estado) porque creen que el poder es malo y opresor, y así le hacen el juego a la derecha y al neo-liberalismo". A lo que Foucault contesta:

> «No es cierto, el poder no "oprime" por dos razones: en primer lugar porque *da placer*, al menos a algunas personas. Hay toda una economía libidinal del placer, toda una erótica del poder, lo cual viene a probar que el poder no es *sólo* opresivo. En segundo lugar, el poder puede *crear*. [...] Alguien dijo aquí que los revolucionarios procuran "tomar el poder". Con respecto a esto *yo sería mucho más anarquista*. [...] Para los auténticos revolucionarios "apoderarse del poder" significa arrancar un tesoro de las manos de una clase para entregarlo a otra que, en este caso, es el proletariado. Creo que así se concibe la revolución y la "toma de poder". Pero observemos entonces a la Unión Soviética, un régimen en que *las relaciones de poder* (en el seno de la familia, la sexualidad, las fábricas, las escuelas) son las mismas que se conocen en Occidente. El problema es saber si podemos, dentro del actual régimen, llevar a niveles microscópicos las relaciones de poder de tal manera que, cuando se produzca una revolución político-económica *no encontremos después las mismas relaciones de poder que hoy existen*» (Foucault, FJ, 179).

Es en esta misma época que algunas feministas estaban produciendo su crítica no sólo a la sociedad capitalista sino también al marxismo clásico, a las teorías de Marx, Engels y Lenin, al régimen soviético, chino, etc. Unos años más tarde, en la entrevista titulada *El ojo del poder* (1977), Foucault retoma la misma idea. Michel Perrot le pregunta si para los presos tendría sentido "tomar el poder", es decir, "apoderarse" de la torre central de una prisión panóptica. Foucault responde: «Sí, con la condición de que este *no sea el sentido final* de la

operación. Los prisioneros haciendo funcionar el panóptico y asentándose en la torre…, ¿cree usted que entonces sería mucho mejor que con los vigilantes?»[114]. En el mismo sentido, Carla Lonzi y las Rivolta Femminile decían en 1970 que hay que obturar la posibilidad de que se instauren relaciones verticales disimétricas y jerárquicas, es decir, de mando/obediencia, activo/pasivo, amo/esclavo: «la relación hegeliana amo/esclavo es una relación *interna* del mundo humano masculino, y es a ella a la que se refiere la dialéctica (en términos deducidos exactamente de las premisas de la "toma del poder")» (SH, 25-26). Pero ya en 1975 había planteado Foucault que el imperativo político consiste en cuestionar toda la red micro-política de poderes que hacen posible y actual a las macro-estructuras de control, dominación, sujeción y explotación: «El derrumbamiento de esos "micro-poderes" no obedece, pues, a la ley del 'todo o nada'; no se obtiene de una vez para siempre por un *nuevo control* de los "aparatos" ni por un nuevo funcionamiento o una destrucción de las instituciones; en cambio, ninguno de sus episodios localizados puede inscribirse en la historia como no sea *por los efectos* que induce *sobre toda la red en la que está prendido*»[115] .

Resuena aquí el Marx de 1871 durante la Comuna de París, cuando decía que «la clase obra no puede limitarse simplemente a *tomar posesión* de la máquina del Estado tal y como está, y *servirse* de ella para sus propios fines»[116]; posición que ya había sostenido en 1847 en su crítica a Proudhon: «La emancipación de la clase oprimida implica, pues, necesariamente, la *creación de una sociedad nueva.* [...] ¿Esto quiere decir que después del derrocamiento de la vieja sociedad sobrevendrá una nueva dominación de clase, traducida en un nuevo poder político? No. [...] No existirá el poder político propiamente

[114] Foucault, M. *El ojo del poder* (1977), en: *El panóptico*, pág. 26. En adelante: (PA).
[115] Foucault, M., *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (1975), pág. 34. En adelante: (VC).
[116] Marx, K., *La guerra civil en Francia* (1871), pp. 539-66.

dicho»[117]. El tipo de *organización* social que Marx tiene en mente las poquísimas veces que habla de la 'dictadura del proletariado' no se parece en nada al Estado Soviético instituido por el bolchevismo y el leninismo, y luego por el stalinismo, y sus demás versiones históricas contemporáneas (los "socialismos de Estado"). De hecho, todavía en el 20vo. Aniversario de la Comuna de París (18/03/1891) Engels decía: «Últimamente las palabras 'dictadura del proletariado' han vuelto a sumir en *santo horror* al filisteo social-demócrata. Pues bien, caballeros, ¿queréis saber qué faz presenta esta dictadura? Mirad a la Comuna de París: ¡he ahí la dictadura del proletariado!». Guattari/Deleuze vuelven sobre este tema en 1980:

> «El problema no es en modo alguno el de la *anarquía* o la *organización*, ni siquiera el de la "centralización" y la "descentralización". […] Pero, en la medida en que la clase obrera se define por un estatuto adquirido, o incluso por un Estado teóricamente "conquistado", sólo aparece como «capital», como una parte del capital (capital variable), y *no escapa al plan del capital*. Como mucho el plan deviene *burocrático*. En cambio, escapando al plan del capital, no cesando de escapar a él, una masa deviene sin cesar revolucionaria y *destruye* el equilibrio dominante de los conjuntos numerables. Es difícil imaginarse cómo sería un Estado-Amazona, un Estado de las Mujeres, o bien un Estado de los trabajadores eventuales, un Estado del "rechazo". Si las minorías *no constituyen Estados* viables, cultural, política, económicamente, es porque ni la forma-Estado, ni la axiomática del capital, ni la cultura correspondiente les convienen […] Al mismo tiempo, el problema de las minorías es más bien *acabar con el capitalismo, redefinir el socialismo, constituir una máquina de guerra capaz de responder a la máquina de guerra mundial, con otros medios*» (G/D, MM, 291; 468; 473-76; cf. Parnet/Deleuze, DI, 168).

Queda claro, entonces, en qué sentido estos autores nos hablan de anarquismo. Se trata de una *práctica* política, organizativa, de activación e intervención concreta, de una *actitud* activa y productiva

[117] Marx, K., *Miseria de la filosofía* (1847), pp. 120-121.

de minamiento permanente, de un *compromiso* cotidiano existencial, físico, afectivo y deseante por construir por todos lados (y allí donde uno está) agenciamientos colectivos no-jerárquicos y no-representativos, máquinas de guerra y de lucha, formas anti-burocráticas y anti-centralistas de organización: en ese sentido es una 'guerra de guerrillas' contra *todos* los poderes (económicos, sociales, políticos, sexuales). Transformar radicalmente las actuales relaciones, y con ellas, las actuales instituciones macro *y* micro, pues las instituciones son órganos reproductores de las relaciones de poder existentes:

> «Las instituciones [...] son 'prácticas', *mecanismos operatorios* que no explican el poder (puesto que *presuponen* las relaciones y se contentan con fijarlas); *su función es reproductora*, no productora. [...] Lejos de ser el origen, el Estado *supone* las relaciones de poder» (Deleuze, FF, 104-105).

Transformarlas en sentido auto-emancipatorio *directo*, en lugar de "tomarlas" y utilizarlas bajo otro régimen de jerarquías, beneficios y privilegios (concepción instrumental del poder), reeditando la relación amo/esclavo. Ni liberalismo, ni keynesianismo, ni Estado Benefactor; pero tampoco Estado Proletario (dictadura *centralista* del partido). Sólo cuando la filosofía continúa reproduciendo los esquemas jurídico-contractuales heredados de la modernidad y del idealismo alemán acaba considerando como deseable seguir identificando a la filosofía con la 'razón de Estado' y con la forma-Estado[118] (y entonces ella misma deviene, así, modelo de realización de la axiomática capitalista). En ese momento, la filosofía adopta una lucha reformista *únicamente* dentro del terreno de los axiomas, y sus

[118] Lejos de emplazar un curioso *uso idealista* de la filosofía de Deleuze (o de reivindicar un 'curioso idealismo' en su filosofía), nosotros decimos con el propio Deleuze (1969) que: «el Idealismo es la *enfermedad* congénita de la filosofía platónica, y (con su sucesión de ascensiones y caídas) la *forma maníaco-depresiva de la filosofía misma*» (LS, 139).

reivindicaciones permanecen encuadradas *únicamente* dentro del 'programa mínimo': todo empieza y termina en conflictos jurídicos, y dentro de las esferas de la 'distribución' y del 'consumo'; olvidando problematizar completamente la esfera misma de la producción (tanto social como deseante), es decir, la esfera del trabajo productivo y re-productivo. La filosofía entra en el agujero negro de la «sobrecarga moral y jurídica», y se limita a denunciar a los falsos pretendientes, a los arribistas que no merecen gobernar, es decir, que no operan una justa "re-distribución de las riquezas" y que no aumentan la "capacidad de consumo" y de acceso a los stocks/servicios (que no promueven la 'movilidad social ascendente'); cuando eso ocurre, la filosofía denuncia que "el Estado está ausente".

Guattari/Deleuze no dejan de decirnos una y otra vez que la filosofía no debe reterritorializarse en el Estado, y que la *práctica* filosófico-política no debe entramparse en la encerrona de hacer de los "derechos" y las "leyes" su única materia de acción y reflexión, su único punto de mira. Lo cual, ¡evidentemente!, no quita para nada que, como lxs productorxs sociales explotadxs y patologizadxs que somos, no vayamos a iniciar, apoyar, fortalecer, difundir, y acelerar las luchas y reivindicaciones en el terreno de la ley y de los axiomas estatales:

> 1972: «El carácter propio del capitalismo (que se presenta como una "contradicción" entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción) consiste en lo siguiente: el proceso de reproducción del capital (del cual depende el régimen de las fuerzas productivas) es en sí mismo un fenómeno internacional que implica la *división mundial* del «trabajo». Pero el capitalismo no puede, sin embargo, romper con los marcos nacionales (en el interior de los cuales desarrolla sus relaciones de producción), *ni con el Estado* (como instrumento de re-valorización del capital). El internacionalismo del capital se materializa, pues, en estructuras *estatales y nacionales* que, al mismo tiempo que lo frenan, *lo realizan*, y que desempeñan el papel de arcaísmos con una función actual» (Deleuze, PT, 12).

> 1972: «Hasta qué punto los Estados modernos (capitalistas *y* socialistas) participan del 'Estado despótico originario' [*Urstaat*]. Democracias: ¿cómo no reconocer en ellas al 'déspota' que se ha vuelto más hipócrita y más frío, más calculador, ya que él mismo debe contar y codificar en lugar de sobre-codificar las cuentas? [...] El Estado era primero esta 'unidad abstracta' que integraba subconjuntos que funcionaban separadamente. Ahora, está subordinado a un campo de fuerzas cuyos flujos *coordina* y cuyas relaciones autónomas de dominación y subordinación *expresa*» (G/D, AE, 227).
>
> 1990/1991: «No hay *un solo* Estado democrático que no esté comprometido hasta la saciedad en esta *fabricación* de miseria humana. [...] ¿Cabe decir que la filosofía se reterritorializa en el Estado democrático moderno y en los 'Derechos del Hombre'? [...] ¿Qué social-democracia no ha dado la orden de *disparar* cuando la miseria sale de su territorio o ghetto? Los «derechos» no salvan a los hombres, *ni una filosofía que se reterritorializa en el Estado democrático.* [Y] cuando la filosofía se reterritorializa en el "Estado de derecho", el «filósofo» se vuelve «profesor» de filosofía» (Deleuze, CV, 190; y G/D, QF, 114-119).

Como se ve, no hay ningún "corte" entre supuestas etapas (además de que el problema del "corte" es un problema puramente académico). Muy por el contrario, hay total continuidad. La doble crítica radical contra el Estado *y* contra el capitalismo (desde una perspectiva y con un horizonte auto-emancipatorio y despatriarcal) la encontramos en Deleuze y Guattari desde el comienzo (antes del *Anti-Edipo*), y hasta el final de la vida de ambos. Es necesario, por lo tanto, recurrir a un montaje aplastante para hacerles decir justamente lo contrario[119].

[119] Para un rastreo un poco más minucioso acerca de la relación de *complicidad y complementariedad* entre el Estado (la forma-Estado en tanto que tal) y el capitalismo en las obras de Deleuze/Guattari, remitimos cronológicamente a: *Anti-Edipo* (1972), pp. 233-35; 245-46; 257; 259-60; 264; 266. *Revolución molecular* (1977), pp. 72; 95; 97-98; *Diálogos* (1977), §Políticas; *Líneas de fuga* (1979), pp. 182-3; 75-77; 141. *Mil Mesetas* (1980), pp. 441-42, 461-64; 466-67. *¿Qué es la filosofía?* (1991), pp. 108-109; 114; 118-21; 124-25.

IV.a. Ni reformismo, ni totalitarismo, ni fascismo

Deleuze ya había disparado la entrevista con Foucault (1972) contra la noción de reforma, planteando que «la noción de 'reforma' es tan estúpida como hipócrita», y postulaba la necesidad avanzar más lejos en nuestras teorías y en nuestras prácticas políticas, produciendo «una acción revolucionaria que, desde el fondo de su carácter parcial, esté determinada a poner en entredicho *la totalidad del poder y de su jerarquía*» (MI, 86). Precisamente, ambos consideran que son no únicamente los grandes grupos o conjuntos mayoritarios, sino también los conjuntos, grupxs y movimientos *minoritarios* (que no son lo mismo que las "minorías") quienes emplazan hoy las *nuevas* luchas «contra las formas de poder, de imposición y de control que se ejercen sobre ellos»; es el caso, por ejemplo, de «las mujeres, los prisioneros, los enfermos en los hospitales, los homosexuales» (la lista es extensible). Y además, que estas luchas devienen revolucionarias «a condición de ser radicales: *sin compromisos ni reformismos* (sin tentativas para modelar el mismo poder, consiguiendo como máximo un "cambio de titular")» (MI, 93). Ni reformismo, ni humanismo filantrópico, sino «la acción revolucionaria»:

> «Si se tratase simplemente de cambiar "la conciencia" de la gente, bastaría con publicar periódicos, revistas y libros, o atraer a algún productor de radio o televisión. Lo que queremos es cambiar la «institución». [...] *El humanismo* consiste en querer cambiar el sistema

ideológico sin tocar la institución. *El reformismo* consiste en cambiar la institución sin tocar el sistema ideológico. *La acción revolucionaria* se define, por el contrario, como una conmoción *simultánea* de la conciencia *y* de la institución: *ataca a las relaciones de poder allí mismo donde son el instrumento, la armazón, la armadura*» (Foucault, MI, 42)

«No debe sorprendernos que resurjan todo tipo de cuestiones minoritarias, lingüísticas, étnicas, regionales, sexistas, juveniles, no sólo a título de arcaísmo, sino *bajo formas revolucionarias actuales que cuestionan, de forma enteramente inmanente, la economía global de la máquina y los agenciamientos de Estados nacionales*» (Parnet/Deleuze, DI, 170).

En la misma línea, refiriéndose al movimiento feminista Guattari dice (1977) que «han aparecido estructuras de organización femeninas más independientes, que *no reproducen los tipos de jerarquía* (las chicas dicen que, a diferencia de los chicos, ellas no sienten la necesidad de organizarse de la misma manera; así, pues, han desarrollado *una nueva forma de organización*)» (RM, 319). Es esa organización anti-jerárquica la que precisamente, en ese mismo año (1977), La Colectiva del Río Combahee ponía en acto: «Creemos en el proceso *colectivo* y en una distribución del poder *que no sea jerárquico* dentro de nuestro propio grupo, y en nuestra visión de una sociedad revolucionaria»[120]. Para producir colectivamente un modo de organización anti-jerárquico (despatriarcal), las militantes feministas italianas de la 'Librería de Mujeres de Milán' postulaban en 1987 la necesidad de inventar nuevas relaciones de *affidamento:*

«Frente a las jerarquías del poder, cuando se nos *imponen* o cuando tienden a *reproducirse* entre nosotras, no oponemos ni el ideal ni la práctica de la "igualdad", sino la práctica de las *diferencias* dadas, para que entre ellas salga a flote y tenga primacía el *deseo femenino.* […] En las múltiples lenguas no había ningún nombre para designar una *relación social* de este tipo (ni para ninguna otra relación entre

[120] La Colectiva Del Río Combahee, *Una declaración feminista negra* (1977), en: *Esta puente, mi espalda* (1981), pág. 182. En adelante: (FN).

> mujeres). La palabra «*affidamento*» es bella, contiene la raíz de palabras como fe, fidelidad, fiarse, confiar. [...] El hecho de 'affidarse' una mujer a su semejanta tiene un contenido de *lucha política.* [...] Introducir la relación de 'affidamento' en el sistema de relaciones sociales para que el sexo femenino encuentre en sí mismo la fuente de su *valor* y de su medida social es un proyecto político» (Librería de Mujeres de Milán, ND, 206; 15-16; 22-23; 183)[121].

Un par de años antes, en *Lógica del sentido*, Deleuze nos decía algo que luego íbamos a volver a encontrar en *Anti-Edipo* (1972) y en *Mil Mesetas* (1980). A saber, que hay una profunda *complementariedad inmanente* entre el reformismo *y* el totalitarismo. En *Anti-Edipo* esta complementariedad aparecerá al nivel de la relación entre los dos polos del deseo o de la catexis libidinal social (el polo paranoico, reaccionario y fascista, y el polo esquizo revolucionario), puesto que en una misma persona (o colectivo, grupo, sindicato, partido) pueden *co-existir* perfectamente y sin "contradicción" catexis pre-conscientes (de interés) revolucionarias con catexis inconscientes (de deseo) totalmente reaccionarias y fascistas. Ejemplo: ¿cuántos militantes hay que se intitulan revolucionarios, que se oponen abierta y públicamente a las formas de opresión y dominación, y sin embargo en el interior de sus orgas, sus grupos, su lugar de trabajo, su sindicato, sus casas, sus camas, sus relaciones afectivas y sexuales, se comportan sistemáticamente como el peor y el más reaccionario de los patrones/machos, es decir, pasan de ser dominados a ser dominadores y dominantes, pasan de sufrir violencia a ejercerla, y a *gozar* con dicho ejercicio (y con los privilegios que supone dicho ejercicio)? (D1, 215-16)[122]. En *Mil Mesetas* aparecerá en la relación de complementariedad

[121] Si bien el libro es de 1987, ellas dicen que «los hechos e ideas que exponemos ocurrieron entre 1966 y 1986, en Milán principalmente».

[122] Foucault plantea las mismas preguntas en su Prefacio al *El Anti-Edipo:* «El fascismo se halla dentro de todos nosotros, acosa nuestra cabeza y nuestras conductas cotidianas, *nos hace amar el poder, desear aquello mismo que nos domina y explota.* [...] ¿Cómo se hace para no convertirse en fascista aún cuando (especialmente cuando) uno cree ser un

molecular, de co-extensividad y de mutua dependencia entre el polo social-demócrata del Estado y el polo totalitario del Estado (puesto que, según dicen allí, «las dos cosas *van unidas*»).

Pero en *Lógica del sentido* (1969) Deleuze ya afirmaba que el reformista y el tecnócrata son aliados, cómplices y amigos naturales del déspota y del tirano; cada uno saca, a su manera, sendos beneficios y privilegios de poder y dominio:

> «Hay pues dos errores, que en realidad son el mismo: el del reformismo (o la tecnocracia), que pretende promover o imponer *ajustes parciales* de las relaciones sociales según el ritmo de las adquisiciones técnicas. Y el del totalitarismo, que pretende constituir una totalización de lo significable y lo conocido sobre el ritmo de la totalidad social existente en tal momento; por esto el tecnócrata es el *amigo natural* del dictador, ordenadores y dictadura. Pero el revolucionario vive en la distancia que separa el progreso técnico de la totalidad social, inscribiendo allí su sueño de *revolución permanente*. Y este sueño es (por sí mismo) acción, realidad, *amenaza efectiva sobre cualquier orden establecido*, y hace posible aquello en lo que sueña. [...] El tirano encuentra sus aliados propagando el resentimiento, es decir, esclavos y sirvientes: únicamente el revolucionario se ha liberado del resentimiento (por medio del cual siempre se participa y se obtienen *beneficios* de un orden opresor)» (Deleuze, LS, 62; 161).

> «El paranoico maquina 'masas' y no cesa de formar grandes conjuntos, de inventar aparatos pesados para el encuadramiento y la represión de las máquinas deseantes. Ciertamente, no le es difícil pasar por "razonable", al invocar fines e intereses colectivos, *reformas* "por hacer" (a veces, incluso, revoluciones "por realizar"). […] Desde el punto de vista *de la catexis libidinal*, vemos claramente que *hay pocas diferencias entre un reformista, un fascista* (e incluso, a veces, ciertos revolucionarios), que no se distinguen más que de modo pre-consciente, pero cuyas catexis inconscientes son del mismo tipo, incluso cuando no desposan el mismo cuerpo» (G/D, AE, 374-75).

militante revolucionario? ¿Cómo librar del fascismo nuestro discurso y nuestros actos, nuestro corazón y nuestros placeres? ¿Cómo expulsar el fascismo incrustado en nuestro comportamiento?» (*Una introducción a la vida no fascista* [1977], pp. 77-78).

Maquinar grandes movimientos unitarios y totalizantes de masas, maquinar grandes mayorías centralizadas alrededor de *un* centro (construir poder a partir de grandes mayorías o grandes conjuntos numerarios dependientes de una instancia central trascendente), es la base de toda una manera paranoico-fascista y representativa de "hacer política" tanto bajo el máximo de Estado (polo social-demócrata del progresismo y la social-democracia) como bajo el mínimo de Estado (polo totalitario). Por eso, «al revés que el paranoico, cuyo delirio consiste en la *restauración* de los códigos y en la *reinvención* de las territorialidades, el esquizofrénico no para de acelerar el movimiento de descodificación y desterritorialización (la brecha)» (2R, 49). Por su parte, Guattari nos decía en 1979 que hay *dos prácticas políticas y organizativas* que hay que poner en cuestión ya mismo: «Son el reformismo institucional *sin* horizonte revolucionario *y* los movimientos revolucionarios *sin* praxis inmediata de la vida cotidiana, aquellos que deben ser interpelados de manera conjunta». ¿Por qué este doble combate? Porque «cada vez aparece con mayor claridad que, sin lograr *desbloquear la sociedad desencadenando sus fuerzas vivas,* el principal efecto de las reformas timoratas que proponen consiste en irritar a las capas más conservadoras de la pequeña burguesía. Este tipo de reacción constituye por otra parte, estiman ellos, la mejor justificación de su política: se sienten "modernos" contra una derecha y una izquierda que conducen una parte no despreciable del electorado»[123]. Unos y otros, con sus formas, modos y maneras de ejercer el poder, de "hacer política", de producir organización, no hacen sino *obturar el acontecimiento:* bloquear la irrupción de las fuerzas vivas, de las líneas de fuga, de las máquinas de guerra contestatarias, de los grupos-sujetos o agenciamientos colectivos de

[123] Guattari, LF, 85; 121. Más adelante, Guattari aclara: «La revolución molecular no es hostil a los movimientos políticos, reivindicativos o contestatarios clásicos. Simplemente, los hace huir de lo interior y los abre sobre otros exteriores».

deseo, en fin, del devenir-revolucionarix, devenir-mujer, indígena, negrx, niñx, etc.

Como vemos, Deleuze y Guattari, juntos o por separado, ponen en cuestión e impugnan no sólo la eterna complicidad del reformismo con el totalitarismo y el fascismo —al nivel libidinal o molecular (al nivel de la producción deseante), y al nivel de las prácticas—, sino también la complicidad de "ciertos" revolucionarios. ¿Cuáles? Aquellos paranoicos que instituyen grupos-sometidos, que implantan tribunales de inquisición y expulsión por alta traición y lesa majestad. Los amantes de las jerarquías y de la disciplina férrea de Partido (por encima de los deseos de sus propios militantes). Son precisamente aquellos que únicamente conciben la revolución *para el futuro* (con o sin 'programa de transición'), sin poner en cuestión ya mismo, *aquí y ahora*, sus propias prácticas y relaciones organizativas (su «vida cotidiana»)[124]; pues es toda la *economía interna de sus relaciones organizativas* lo que acaba engendrando, en su interior, violencias, represiones, silenciamientos, disciplinamientos, machismos, micro-fascismos, falocratismos y edipismos de grupo (y también familiarismos, conyudalidades, y burocracias afectivas dentro de los grupos, organizaciones e instituciones). Son también aquellos que se arrogan el poder (y el saber) de decidir cuándo están o no están dadas las "condiciones objetivas" y "subjetivas" de la lucha emancipatoria, y además, se arrogan el poder (y el saber) de definir cuáles son las "contradicciones primarias" y cuáles son las "contradicciones secundarias" (que hay que dejar para *después* de la revolución)

[124] Parnet/Deleuze, DI, 170: «¿Por qué no pensar que *un nuevo tipo de revolución está deviniendo posible*, y que todo tipo de máquinas mutantes, vivientes, hacen guerras, se conjugan, y trazan un 'plano de consistencia' *que mina* el 'plano de organización' del mundo y de los Estados? [...] La cuestión del "futuro" de la revolución es una mala cuestión, pues en tanto que uno se la plantea hay muchas personas que no devienen revolucionarios. Está hecha precisamente para eso, *para impedir* la cuestión del devenir-revolucionario de las personas, a todos los niveles, en cualquier lugar».

> «Es toda la casuística marxista-leninista-maoísta sobre las "contradicciones primarias" y "secundarias" la que debe ser cuestionada. Las tentativas de *jerarquización* de las 'contradicciones' implican siempre una *micro-política de sujeción* de las distintas luchas de deseo en función de las cosas "serias" de la lucha de clases. Se puede admitir que, durante grandes luchas sociales, la clase obrera tenga que jugar un rol determinante (pero eso no implica que las organizaciones obreras tengan algo que *imponer* a los movimientos de las mujeres, de los jóvenes, artísticos, intelectuales, de las minorías sexuales, etc.)» (Guattari, LF, 135; 149).

En cambio, la auto-emancipación social y económica supone que, *en el mismo proceso*, se revolucionen también lxs propixs sujetxs revolucionarixs (el acontecimiento implica también el trastrocamiento en la subjetivación humana y en el régimen de deseo).

Todavía veinte años después, en la entrevista "La imaginación al poder" (1992), Guattari seguirá en la misma senda: «Marx nos hizo un aporte considerable al complicar los esquemas sociales, introduciendo la noción de 'conflicto social' en el corazón de las *relaciones de producción*. Me parece que hoy se tiene tendencia a esquematizar, a reificar el pensamiento marxista, antes de seguirlo en su movimiento. No hay *un* solo marxismo, sino un *filum marxista*, un pensamiento marxista que se enriquece, se diferencia; y que luego ha sido fijado, dogmatizado» (QE, 263). Y un año después (1993), en una de sus últimas entrevistas antes de morir, Deleuze decía:

> «No me he adherido nunca al partido comunista (tampoco me he psicoanalizado nunca, he *escapado* a todo eso). Y nunca he sido marxista antes de los años '60. Lo que me ha impedido ser comunista era ver lo que ellos obligaban a hacer a sus "intelectuales". Y además, tengo que decir que no era marxista porque en el fondo no conocía a Marx en aquella época. He leído a Marx al mismo tiempo que a Nietzsche. Me pareció genial. Hay allí dentro una crítica, una crítica *radical*. [...] *El Anti-Edipo* y *Mil mesetas* están completamente atravesados por Marx, por el marxismo. Hoy en día puedo decir que me siento completamente marxista. El artículo que he publicado sobre la

'sociedad de control', por ejemplo, es completamente marxista, y sin embargo escribo sobre cosas que Marx no conocía. [...] Hay hoy tareas urgentes: nos hace falta analizar qué es el mercado mundial, cuáles son sus transformaciones. Y para ello, hay que pasar por Marx. [...] Mi próximo libro y será el último se llamará *Grandeza de Marx*»[125].

[125] Deleuze, G., *El «Yo me acuerdo»* (1993), pág. 232. Recordemos de paso que Guattari/Deleuze consideran a Nietzsche como el fundador de la «geo-filosofía» y de la «contra-filosofía» (QF, 114).

V. Consideraciones finales.

Hemos pretendido aquí elucidar dos cosas; por un lado, el modo como la filosofía moderna produce y apuntala una filosofía de Estado, una imagen vertical y jerárquica de la sociedad (imagen patriarcal), y una contra-imagen fantasmal y paranoica (la democracia directa, radical y auto-emancipatoria, a la que consideran 'anarquía'); con lo cual, el ejercicio de la filosofía quedaba re-territorializado en el papel trascendente del filósofo como pastor, sacerdote, legislador, sabio. Por otro lado, la crítica de Foucault, Deleuze y Guattari.

La concepción jurídico-contractual del sujeto, del poder, del sexo y del deseo (concepción patriarcal) maquina una sociedad piramidal y rizomática —con división disimétrica y jerárquica mutidireccional y multilateral—, falsa sociedad de los hermanos, amigos y camaradas. La filosofía moderna postula siempre la *necesidad* de un centro superior de saber y de mando (poder). Justo como los griegos, que imaginaron que *incluso* en una sociedad o comunidad de mujeres *debía* haber, forzosamente, una reina, alguien que mande y alguien que obedezca, alguien que ordene y alguien que ejecute: Pentesilea, la Reina de las Amazonas (imagen obsesiva de la anti-mujer que asesina a los niños varones). Amazonas y Brujas: estas dos personificaciones sociales constituyen —junto con las poseídas— el doble terror de la época moderna, el doble fantasma paranoico-fascista del Patriarcado moderno. Todos los filósofos que nombran a las Amazonas caracterizan a su comunidad como una especie de Monarquía

Centralista Matriarcal, donde las amazonas conservan a las niñas mujeres y cometen infanticidio con los niños varones[126].

Foucault estudia el fenómeno moderno (religioso, jurídico y político) de la cacería de brujas y de poseídas —cacería paralela y determinante en la formación y estabilización del poder de los Estados modernos— en su curso de 1974-75 titulado *Los Anormales* (clases del 19/02/1975 y 26/02/1975)[127]. Según él, la «posesión» sería un fenómeno más bien urbano, interno, mientras que la «brujería» sería un fenómeno periférico, del campo, la montaña, de las zonas marítimas y todavía no invadidas por la cristianización institucional y codificada; en este sentido, el fenómeno de la posesión estaría más ligado a formas de resistencia de las mujeres de las clases "de arriba" (porque las nuevas técnicas de cristianización a partir de la 'confesión' y el 'examen de conciencia' sólo capturaban a las elites educadas, a los que iban a los colegios y los seminarios, etc.), mientras que la brujería sería un fenómeno de resistencia de las proletarias "de abajo". Además, Foucault muestra cómo ambos fenómenos de resistencia son siempre *reducidos* y *capturados* (por los perseguidores y sus verdugos) dentro de conceptos y relaciones *jurídico-contractuales:* las mujeres *pactan* con el demonio, consienten fiduciariamente y con su arbitrio (voluntad y deseo), y de allí su responsabilidad, criminalidad, e imputabilidad. La Modernidad siempre va a recurrir a su diagrama de poder jurídico-contractual (y a relaciones de tipo fiduciarias) como grilla de

[126] Spinoza las representa (en 1677) bajo el aspecto criminal: «daban muerte a los machos que habían parido»; en: Spinoza, B., *Tratado político* (1677), Capítulo 11, §4: 223. Kant plantea que los esposos «no pueden destruir a su hijo como a un artefacto suyo. […] El primer crimen es el infanticidio materno (*infanticidium maternale*)» (MC, 1, §28/49: 102; 172-73). Fichte lo secunda: «El infanticidio a manos de la madre [*Kindermord durch die Mutter*] es sin duda un crimen monstruoso anti-natural [*widernatürliches*], pues consiste, ni más ni menos, en que la madre silencie todos los sentimientos de la naturaleza» (DC, 2, §48: 401).

[127] Cf. asimismo los siguientes textos incluidos en sus *Dits et Écrtis:* "La politique de la santé au XVIII siècle" (de 1976); "Les déviations religieuses ec le savoir médical" (de 1968); y "Médecins, juges et sorciers au XVIII siècle" (de 1969).

inteligibilidad para recodificar y axiomatizar a los cuerpos sexuados y a las relaciones sexuales, los cuerpos productivos y reproductivos, los cuerpos sometidos a castigos, o sujetos a corrección y normalización.

Deleuze decía en 1961 y 1967 que, en lo tocante a las *relaciones* (sociales *y* sexuales), el patriarcado tiene un «extraordinario apetito contractual», y siempre esgrime su dogma jurídico/mercantil del "contrato consentido":

> «Comúnmente el 'contrato' tiene una función que depende estrechamente *de las sociedades patriarcales:* está hecho para expresar e incluso *justificar* lo que hay de no material, de espiritual o de instituido *en las relaciones* de autoridad y de asociación tales como se establecen (incluida la relación entre padre e hijo). […] Cuando la mujer entra en un contrato, es "viniendo" hacia los hombres, reconociendo *su dependencia en el seno de la sociedad patriarcal*»[128].

> «La relación contractual es un tipo de relación de cultura artificial, apolínea y *viril*. […] En la sociedad patriarcal, la mujer es considerada como el 'objeto' de una relación contractual»[129].

Gayle Rubin disparaba en el mismo sentido:

> «Las mujeres son *entregadas* en matrimonio, *tomadas* en batalla, *cambiadas* por favores, *enviadas* como tributo, intercambiadas, *compradas y vendidas*. Lejos de estar limitadas al mundo "primitivo", esas prácticas parecen simplemente volverse más pronunciadas y comercializadas *en sociedades más "civilizadas"*. [...] Las mujeres son *objeto* de transacción como esclavas, siervas y prostitutas, pero también simplemente como mujeres»[130].

Sin embargo, es posible plantear la siguiente pregunta política: ¿Acaso el modelo de las Amazonas es realmente el del Estado? Esta sospecha parte de la puesta en cuestión de toda relación de poder

[128] DELEUZE, G., *De Sacher-Masoch al masoquismo* [1961], en: CT, 185.
[129] DELEUZE, G., *Sacher-Masoch y Sade* [1967], pág. 82. En adelante: (SS).
[130] RUBIN, Gayle, *El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo* [1975], pág. 111. En adelante: (TM).

disimétrica y jerárquica que funciona según el diagrama del mando y la obediencia; es la sospecha de Claire Parnet, Deleuze y Guattari, y de todo el feminismo auto-emancipatorio contemporáneo a ellxs, como por ejemplo, el de las mujeres de la Colectiva del Río Combahee, las del Rivolta Femminile, o de las mujeres de la Librería de Milán:

> «Es difícil imaginarse cómo sería un Estado-Amazona, un Estado de las Mujeres, o bien un Estado de los trabajadores eventuales, un Estado del "rechazo". Si las minorías *no constituyen Estados* viables, cultural, política, económicamente, es porque ni la forma-Estado, ni la axiomática del capital, ni la cultura correspondiente les convienen [...] Al mismo tiempo, el problema de las minorías es más bien *acabar con el capitalismo, redefinir el socialismo, constituir una máquina de guerra capaz de responder a la máquina de guerra mundial, con otros medios* (G/D, MM, 291; 468; 473-76; cf. Parnet/Deleuze, DI, 168).

> «Frente a las 'jerarquías' del poder, cuando se nos *imponen* o cuando tienden a *reproducirse* entre nosotras, no oponemos ni el ideal ni la práctica de la "igualdad", sino la práctica de las *diferencias* dadas, para que entre ellas salga a flote y tenga primacía el *deseo femenino*. [...] En las múltiples lenguas no había ningún nombre para designar una *relación social* de este tipo (ni para ninguna otra relación entre mujeres)» (Librería de Mujeres de Milán, ND, 206; 15-16; 22-23; 183)[131].

Un Estado-Amazona, que funcione bajo el mismo diagrama de relaciones de poder y bajo las mismas relaciones de producción y reproducción, sólo sería un *nuevo axioma* para el ejercicio del poder tal y como ya existe, sólo funcionaría como un nuevo «modelo de realización» para el seguir volviendo *actual* al metabolismo de la sociedad patriarcal capitalista. Las Rivolta Femminile habían dicho en 1970 que «el pensamiento masculino ha ratificado el mecanismo que hace parecer necesaria la guerra, el caudillaje, el heroísmo, el abismo

[131] Si bien el libro es de 1987, ellas dicen que «los hechos e ideas que exponemos ocurrieron entre 1966 y 1986, en Milán principalmente».

generacional». Y de allí su conclusión anti-edípica: «El inconsciente masculino es un receptáculo de sangre y de temor» (SH, 46).

Para todos ellos se trata de la puesta en juego de una sociabilidad nueva, de una potencia y una cólera social creadora, y por lo tanto, implica una *meticulosa organización* auto-emancipatoria colectiva y transversal (confederada), no centralista (al modo del clásico 'centralismo democrático') sino *acéphale,* hiper-centralizada e hiper-deseante: no un único centro representativo de mando —restauración de todas las trascendencias camufladas de inmanencia bajo la doble cabeza del Estado y del capital—, sino *la multiplicación constante de centros de auto-gobierno directo y colectivo* (sin privilegios ni figuras de autoridad permanentes), articulados entre sí de modo horizontal, anti-jerárquico y transversal (unidad nomádica). Democracia directa, activa, colectiva, con funciones rotativas y revocables, sin posiciones estratificadas de jerarquía y privilegios. Hoy, y desde hace varias décadas, tenemos la fortuna de contar con activaciones y experimentaciones políticas de este tipo, como es el caso de los Caracoles y los M.A.R.E.Z. zapatistas, o las comunas y los cantones de lxs kurdxs en Rojava (por ejemplo, Jinwar, pueblo anti-estatal de mujeres amazonas en el Kurdistán sirio).

VI. Bibliografía utilizada.

BENTHAM, J., *Tactique des Assemblées Législatives, suivie d'un Traité des sophismes politiques. Tome II* (1816), Ed. Bossange Frères, 1822.

BENTHAM, J., *Tratado de los sofismas políticos* (1816), trad. F. Ayala, Ed. Rosario, 1944.

BEBEUF, G., *El Tribuno del Pueblo,* trad. Victoria Pujolar, Ediciones RyR, 2008.

BROWNMILLER, Susan, *Contra nuestra voluntad. Hombres, mujeres, y violación* (1975), trad. Susana Constante, Planeta, 1981.

CHICOLINO, M., *El Anti-acontecimiento político y sexual: Patriarcado, Estado y Capital*; en: Esperón, Juan Pablo (Ed.), *Acontecimiento. Un estudio crítico de las posiciones filosóficas y políticas de Rosenzweig, Heidegger, Derrida, Deleuze y Guattari,* Editorial Doble J, 2020.

CHICOLINO, M., *La presencia de Marx en Guattari-Deleuze. Elementos para una teoría de la dominación estatal y capitalista* (2018), Revista Nuevo Pensamiento, Bs. As, Vol. 8, Nº 12.

CLASTRES, P., *Crónica de los indios guayaquís* (1972), trad. A. Clavería, Ed. Alta Fulla, 1986.

COMITÉ DE JINEOLOGÎ, *Jineologî. La ciencia de las mujeres* (2017), Ed. Comité de Mujeres en Solidaridad con Kurdistán, 2017.

DELEUZE, G., *Cartas y otros textos,* trad. P. Ires y S. Puente, Cactus, 2016.

DELEUZE, G., *Conversaciones* (1973-1990), trad. J.L. Pardo, Ed. Nacional, 2002.

DELEUZE, G., *Crítica y Clínica* (1993), trad. Th. Kauf, Editora Nacional, 2002.

DELEUZE, G., *Critique et Clinique* (1993), Les Édit. de Minuit, 1993.

DELEUZE, G., *Derrames I. Entre capitalismo y esquizofrenia* (1971-1979), trad. Equipo. Ed. Cactus, Cactus, 2005.

DELEUZE, G. *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista* (1979-1980), trad. P. Ires y S. Puente, Cactus, 2017.

DELEUZE, G., *Différence et Répétition* (1968), Presses Univ. de France, 1993.

DELEUZE, G., *Diferencia y repetición* (1968), trad. María Silvia Delpy y H. Beccacece, Amorrortu, 2002.

DELEUZE, G., *Dos regímenes de locos. Textos y Entrevistas (1975-1995),* trad. J.L. Pardo, Pre-Textos, 2007.

DELEUZE, G., *El «Yo me acuerdo»* (1993), trad. J.L. Pardo, Pre-Textos, 2007.

DELEUZE, G., *En medio de Spinoza* (1980-81), trad. Ed. Cactus, Cactus, 2008.

DELEUZE, G., *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze* (1980-87), trad. Eq. Cactus, Cactus, 2006.

DELEUZE, G., *Foucault* (1986), trad. J.V. Pérez, Paidós, 1987.

DELEUZE, G., "Hacer audibles fuerzas que en sí mismas no lo son" (1978), en: *Dos regímenes de locos. Textos y Entrevistas (1975-1995).*

DELEUZE, G., *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974),* trad. J.L. Pardo, Pre-textos, 2005.

DELEUZE, G., *Pourparlers. 1972-1990,* Les Édit. de Minuit, 1990.

DELEUZE, G., "Tres problemas de grupo" (1972), en: *Psicoanálisis y transversalidad.*

DELEUZE/FOUCAULT, *Los intelectuales y el poder* (1973), en: *Microfísica del poder.*

DIDEROT/D'DLAMBERT, *Artículos políticos de la Enciclopedia* (1750-1765), trad. R. Soriano y A. Porras, Tecnos/Altaya, 1998.

DOSSE, F., *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada* (2007), trad. S. Garzonio, F.C.E., 2009.

FERREYRA, J., *Fichte o Deleuze, ¿Quién es el dogmático?* (2018), Revista Valenciana, México, Año 11, Nº 21.

FICHTE, J.G., *Discursos a la nación alemana* (1807-8), trad. L. A. Acosta y María jesús Varela, Tecnos/Altaya, 1998.

FICHTE, J.G., *Fundamentos del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1796-97), trad. J. L. Villacañas Berlanga, M. Ramos Valera, y F. Oncina Coves, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

FICHTE, J.G., *Grundlage des Naturrechts* (1796-97), en: *Fichtes Werke,* Zweiter Band, Felix Meiner Verlag, 1908.

FICHTE, J.G., *Los caracteres de la Edad Contemporánea* (1806), trad. J. Gaos, Revista de Occidente, 1976.

FICHTE, J.G., *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos* (1793-1807), trad. F. Oncina Coves, Tecnos, 1986.

FOUCAULT, M., *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France* (1975-1976), trad. H. Pons, F.C.E, 2000.

FOUCAULT, M., *Du governement des vivants. Cours au Collège de France (19791980),* Seouil/Gallimard, 2012.

FOUCAULT, M., *El gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980),* trad., H. Pons, F.C.E., 2014.

FOUCAULT, M. *El ojo del poder* (1977), en: Bentham, J., *El panóptico,* trad. J. Varela y F. Álvarez-Uría, La Piqueta, 1979.

FOUCAULT, M., *El poder, una bestia magnifica,* trad. H. Pons, Siglo XXI, 2012.

FOUCAULT, M., *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales. Tomo 3,* trad. A. Gabilondo, Paidós, 1999.

FOUCAULT, M., *Gestionar los ilegalismos* (1975), en: Pol-Droit, R., *Entrevistas con Michel Foucault* (2004), trad. Rosa Rius y P. Salvat, Paidós, 2008.

FOUCAULT, M., *Las redes del poder* (1968-1984), trad. Esther Díaz, Ed. Almagesto, 1996.

FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* (1976), trad. U. Guiñazú, Siglo XXI, 2008.

FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne* (1984), H. Pons, Siglo XXI, 2019.

FOUCAULT, M., *La verdad y las formas jurídicas* (1973), trad. E. Lynch, Gedisa, 2003.

FOUCAULT, M., "Manifiesto del GIP" (1971), en: *El poder, una bestia magnifica.*

FOUCAULT, M., *Microfísica del poder,* trad. Julia Varela y F. Alvarez-Uría, La Piqueta, 1992.

FOUCAULT, M., "Sexualité et politique" (1974), en: *Dits et Écrits II (1970-1975),* Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M., *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones,* trad. M. Morey, Alianza, 2000.

FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (1975), trad. A.G. del Camino, Siglo XXI, 2002.

FOUCAULT, M., "Una introducción a la vida no fascista" (1977), en: *Las redes del poder.*

GALINDO, María, *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización* (2013), Ed. Mujeres creando, 2013.

GOLDMAN, Emma, *Dos años en Rusia. Diez artículos publicados en The World* (1923), trad. Aurora, José Olañeta Editor, 1978.

GUATTARI, F., *Líneas de Fuga. Por otro mundo de posibles* (1979), trad. P. Ires, Cactus, 2013.

GUATTARI, F., *Psicoanálisis y transversalidad* (1972), trad. F. Hugo Azcurra, Siglo XXI, 1976.

GUATTARI, F., *¿Qué es la Ecosofía?* (1985-92), trad. P. Ires, Cactus, 2015.

GUATTARI/DELEUZE, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1972), trad. F. Monge, Paidós, 1995.

GUATTARI/DELEUZE, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (1980), trad. Umbelina Larraceleta y J.V. Pérez, Pre-Textos, 2012.

GUATTARI/DELEUZE, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* (1981), Les Édit. de Minuit, 1980.

GUATTARI/DELEUZE, *¿Qu'est-ce que la Philosophie?* (1991), Les Édit. de Minuit, 2005.

GUATTARI/DELEUZE, "Sobre el capitalismo y el deseo" (1973), en: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974).*

GUÉRIN, D., *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa* (1946/1968), trad. C. Manzano, Ed. RyR, 2011.

HEGEL, G.W.F., *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental* (1810), trad. M. Maureira y K. Wrehde, Biblos, 2010.

HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820-21), Felix Meiner Verlag, 1911.

HEGEL, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho, o Derecho Natural y Ciencia Política* (1820-21), trad. J.L. Vermal, Sudamericana, 1975.

HOBBES, Th., *Behemoth, o el Parlamento Largo* (ca. 1688), M.A. Rodilla, Tecnos, 1992.

HOBBES, Th., *Behemoth, or The Long Parliament* (), Simpkin Marshall, and Co., 1889.

HOBBES, Th., *De Cive* (1642), trad. C. Mellizo, Alianza, 2000.

HOBBES, Th., *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil* (1651), trad. M. Sánchez Sarto, FCE, 2003.

HOBBES, Th., *Tratado sobre el Cuerpo* (1655), trad. J. Rodríguez Feo, Trotta, 2000.

HUME, D., *Ensayos políticos* (1741-42), trad. C.A. Gómez, Tecnos, 1987.

HUME, D., *Essays. Moral, Political and Literary*, Liberty Fund., 1992.

KANT, I., *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten,* Verlag von L. Heimann, 1870.

KANT, I., *La metafísica de las costumbres* (1797), trad. Adela Cortinas Orts y J. Conill Sancho, Tecnos, 2009.

KANT, *Lecciones de Ética* (1775-81), trad. R. Rodríguez Aramayo y Concha R. Panadero, Crítica, 1988.

KANT, I., *Teoría y Praxis. Sobre el refrán: "eso puede ser correcto en la teoría, pero no sirve para la práctica"* (1793), trad. C. Correa, Leviatán, 2005.

LA COLECTIVA DEL RÍO COMBAHEE, *Una declaración feminista negra* (1977), en: *Esta puente, mi espalda* (1981), trad. Ana Castillo y Norma Alarcón, Ed. Ismo, 1988.

LEFORT, C., *El nombre de Uno* (1976), en: La Boëtie, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, s/t, Ed. Terramar, 2008.

LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN, *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres* (1987), trad. María Cinta Montagut Sancho, Ed. Horas y Horas, 2004.

LOCKE, J., *Carta sobre la Tolerancia* (1689),trad. P. Bravo Gala, Tecnos, 1985.

LONZI, Carla, *Escupamos sobre Hegel. Y otros escritos sobre liberación femenina* (1970), trad. J. Villaroel, Ed. La Pléyade, 1983.

LUXEMBURGO, Rosa, *La revolución rusa* (1918), trad. J. Aricó, Ed. Anagrama/Página 12, 2013.

LUXEMBURGO, Rosa, "Problemas de la organización de la social-democracia rusa" (1904), en: *Espontaneidad y Acción. Debates sobre la huelga de masas, la revolución, y el partido,* trad. AA.VV, Ediciones RyR, 2015.

MARX, K., *Crítica de la filosofía del Estado en Hegel* (1843), trad. Antonio Encinares, Grijalbo, 1968.

MARX, K., *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852), trad. O. P. Safont, Ed. Ariel, 1971.

MARX, K., *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857), trad. J. Aricó y J. Tula, Siglo XXI, 1996.

MARX, K., *La guerra civil en Francia* (1871), en: Marx/Engels, *Obras Escogidas,* Tomo 1, Ed. LENGUAS Extranjeras, s/f.

Marx, K., *Miseria de la filosofía* (1847), trad. J. Aricó., Siglo XXI, 1987.

MARX/ENGELS, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (1867/1885/1894), en: *Werke,* Band 23 / 24 / 25, Dietz Verlag, 1962/64.

MARX/ENGELS, *El Capital. Crítica de la economía política* [1867/1885/1894], T1.V1. / T1.V2. / T1.V3. / T2.V4. / T2.V5. / T3.V6. / T3.V7. / T3.V8., trad. P. Scaron, Diana Castro y L. Mames, Siglo XXI.

MARX/ENGELS, *La ideología alemana* (1845-46), trad. W. Roces, Grijalbo, 1974.

MENDELSSOHN, M., *Jerusalem, o acerca del poder religioso y judaísmo* (1783), trad. J. Monter Pérez, Anthropos, 1991.

MENDELSSOHN, M., "Acerca de la pregunta: ¿A qué se llama 'Ilustrar'?; en: AA.VV., *¿Qué es la Ilustración?,* trad. A. Maestre y J. Romagosa, Tecnos, 1989.

MONTESQUIEU, Ch.-L., *El espíritu de las leyes* (1735), trad. Mercedez Blázquez y P. De Vega, Tecnos, 2000.

MOZÈRE, Liane, *Foucault et le CERFI: instantanés et actualité* (2004), Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines, 13-14, 2004.

PARNET/DELEUZE, *Dialogues* (1977), Flammarion, 1996.

PARNET/DELEUZE, *Diálogos* (1977), trad. J. Pérez, Editora Nacional, 2002.

PLATÓN, *Político*, trad. F. García Romero, Gredos, 1988.

ROLNIK/GUATTARI, *Micropolítica. Cartografías del deseo* (2005), trad. F. Gómez, Tinta Limón, 2013.

ROUSSEAU, J-J, *El contrato social* (1762), trad. María José Villaverde, Tecnos/Altaya, 1993.

ROUSSEAU, J.-J., *Discurso sobre la economía política* (1755), trad. J. E. Candela, Tecnos, 1985.

ROUSSEAU, J-J, *Escritos polémicos*, trad. Q. Calle Carabias, Tecnos, 1994.

ROUSSEAU, J-J, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755), trad. M. Arminio, Alianza, 1998.

ROWBOTHAN, Sheila, *La mujer ignorada por la historia. 300 años de lucha y opresión contra las mujeres* (1973), trad. Verónica Fernández-Muro, Ed. Pluma/Debate, 1980.

SÁNCHEZ, Sonia y GALINDO, María, *Ninguna mujer nace para puta* (2007), La Vaca, 2007.

SCHELLING, F., *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1803), trad. Elsa Tabering, Losada, 1965.

SPINOZA, B., *Tratado político* (1677), trad. A. Domínguez, Alianza, 1986.

TERRANOVA, J., *El estilo como ética* (2016), Revista Paco, 2016 (artículo disponible online).

VANCE, Carole, *Placer y peligro: hacia una política de la sexualidad* (1984), trad. J. Velasco y M.A. Toda, Ed. Revolución, 1989.

¿CIENCIA DE ESTADO O GEO FILOSOFÍA?

DEMOCRACIA RADICAL & ANARQUISMO

LA CRÍTICA DE DELEUZE \ GUATTARI \ FOUCAULT
A LA CONCEPCIÓN JURÍDICO-CONTRACTUAL MODERNA.